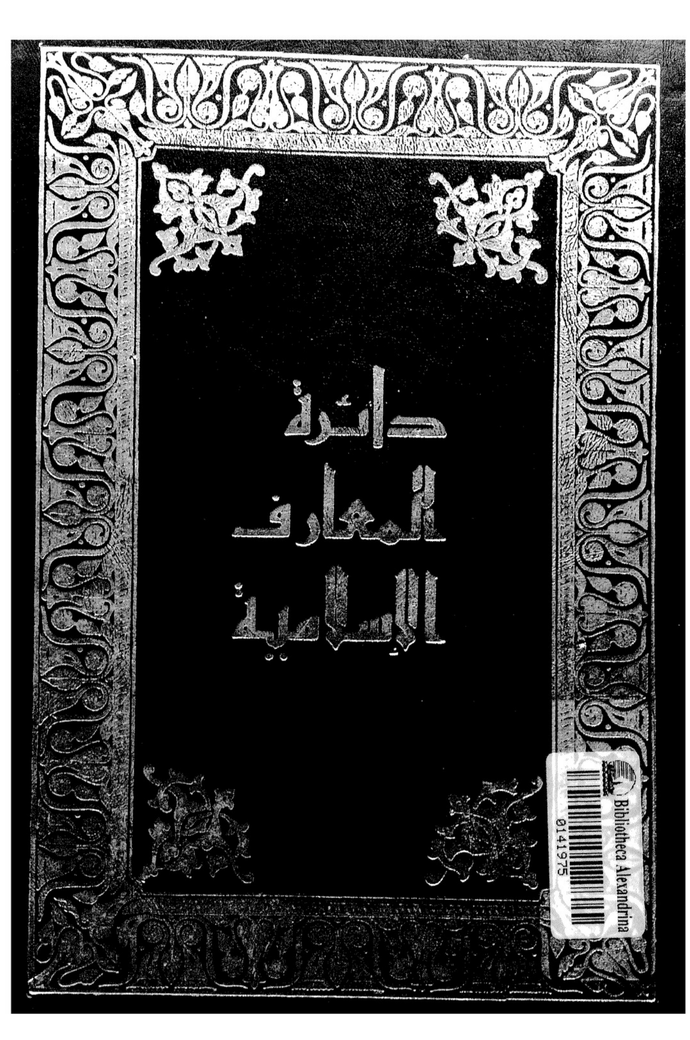

دائرة
المعارف
الإسلامية
Bibliotheca Alexandrina
0141975

كتاب الشعب

دائرة المعارف الإسلامية

أصدرها بالإنكليزية والفرنسية والألمانية
أئمة المستشرقين في العالم
ويشرف على تحريرها
تحت رعاية الاتحاد الدولي للمجامع العلمية

هوتسما، وفنسنك، وگب، وهفننك، وليفي بروفنسال، وشاده
وباسيه، وهارتمان، وآرنولد، وباور، ولويس، وبلا، وشاخت

النسخة العربية

إعداد وتحرير

إبراهيم زكي خورشيد • أحمد الشنتناوي • د. عبد الحميد يونس

المجلد التاسع

دار الشعب
٩٢ شارع قصر العيني بالقاهرة
تليفون [illegible]

+ «بَيْرون» : ومعناها فى الفارسية «الخارجى»، وقد اطلق هذا الاسم على المصالح والإدارة الخارجية للبيت السلطانى ، فى مقابلة المصالح الداخلية التى أطلق عليها اسم «أندرون» (انظر هذه المادة) ومن ثم كانت بيرون ملتقى البلاط والدولة ، وكانت تشمل إلى جانب موظفى القصر عدداً من الضباط العظام والأعيان الذين يعنون بالشئون الإدارية والعسكرية والدينية للإمبراطورية العثمانية.

المصادر :

(١) D'Ohsson : *Tableau générale de l'Empire Ottoman* ، ج ٧ ، باريس سنة ١٨٢٤، ص ١— ٣٣ (٢) إسماعيل حقى أوزون چارشيلى : عثمانلى دولتنكٌ سراى‌تشكيلاتى، أنقرة سنة ١٩٤٥، ص ٣٥٨ ومابعدها (٣) Gibb & Bowen : مجلد ١، ج ١ ، ص ٧٢ ، ٨٢ ومابعدها (٤) وانظر أيضاً مادة «سراى» .

خورشيد [لويس B. Lewis]

«البيرونى» أبو الريحان محمد بن أحمد : مؤلف عربى من أصل فارسى ، ولد فى ذى الحجة عام ٣٦٢هـ (سبتمبر عام ٩٧٣) بضاحية من ضواحى خوارزم . ودرس الرياضيات والفلك والطب والتقاويم والتاريخ . وكانت بينه وبين ابن سينا مراسلة ، وأثمرت هذه الدراسات المتعددة فألف البيرونى أول كتبه الكبيرة المسمى «كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية» (وهو بالألمانية *Chronologie orientalischer Voelker* ، وقد نشره إدوارد سخاو فى ليبسك عام ١٨٧٨ ، وترجم إلى الإنكليزية بعنوان *Chronology of Ancient Nations, an English Version of the Arabic Text of the Atharul Bakiya of Al-Bairuni or Vestiges of the Past* ، جمعه وحبّره المؤلف عام ٣٩٠ — ٣٩١هـ (١٠٠٠م) ، وترجمه ونشره المستشرق سخاو C.E. Sachau : وعلق عليه ووضع له فهرساً : *Or. Transl. Fund* ، لندن سنة١٨٧٩م) . وذهب البيرونى فى حداثته إلى الهند ،وكانت قددخلت فى الإسلام وقتذاك بفضل الحملات المظفرة التى قامت بها جيوش محمود الغزنوى، ودرس هناك العلوم اليونانية وأخذ يستقى من مناهل الثقافة الهندية ، وضمّن خلاصة هذه الدراسات كتابه الثانى الكبير «تاريخ الهند» (*Al-Beruni's India, An account of the Religion, Philosophy, Literature, Chronology, Astronomy, Customs, Laws, and Astrology of India About* 1030. نشره فى لندن إدوارد سخاو عام ١٨٨٧ م) ونشر المستشرق نفسه ترجمة إنكليزية له مع تعليقات وشروح فى لندن عام ١٨٨٨ فى مجلدين ، وظهرت الطبعة الثانية عام١٩١٠م (انظر سخاو Sachau : *Indo-arabische Studien zur Aussprache und Geschichte des Indischen in der I Haelfe des XI Jahrh, Abh. d. Berl. Akademie* عام ١٨٨٨) . ولما عاد من الهند استقر فى البلاط الغزنوى وأهدى إلى السلطان مسعود بن محمود عام ٤٢١هـ رسالة فى علم الفلك عنوانها «القانون المسعودى فى الهيئة والنجوم» Ahlwardt : *Verzeichnis der arab. Hdss. der Kgl Bibliothek zu Berlin* ، رقم ٥٦٦٧ ؛

(Rieu : Supp. to the Catalogue of the Ar. Mss. in the British Museum ، رقم ٧٥٦ ؛ Bodleianae Codd Mss. Orient. Cat. ، ج ٢ ، ص ٣٧٠ ؛ ملا فيروز ، ص ٣٥ ، رقم ٦٥) ؛ وصنف فى العام نفسه رسالة قصيرة فى الهندسة والحساب والتنجيم عنوانها « التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » (Ahlwardt ، كتابه المذكور ، رقم ٥٦٦٥ — ٥٦٦٦ ؛ Bibl. Codl. ، ج ١ ، رقم ١٠٢٠ ، ج ٢ ، ٢٨٢ ؛ de Slane : Catalogue des MSS. arabes de Bibliothèque Nationale رقم ٢٤٩٧ ؛ وهناك نسخة فارسية ، انظر فهرس المخطوطات الفارسية ، بالمتحف البريطانى ، ج ١ ، ص ٤٥١) ؛

وتوفى البيرونى فى الثالث من رجب عام ٤٤٨هـ (١٣ ديسمبر عام ١٠٤٨م) وله إلى جانب الكتب التي ذكرناها والرسائل الصغيرة فى الرياضيات والفلك (H. Suter : Das buch der Auffindung der Sehnen mit Kommentar von Abu'l-Raihan Muhammed Al-Biruni uebers. mit Komm. ، المكتبة الرياضية ، المجموعة الثالثة ، ج ١١ ، ص ١٥١ ، ليبسك سنة ١٩١٠) كتاب فى المادة الطبية عنوانه « كتاب الصيدلة » (صيدنة) وقد ترجمه فى الهند إلى الفارسية أبوبكر بن عثمان الأصفر الكاشانى ، وكان ذلك عام ٦٠٧هـ الموافق ١٢١١م (انظر H. Beveridge فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية ، عام ١٩٠٢ ، ص ٣٣٣ — ٣٣٥) . وصنف البيرونى كتاباً فى الجواهر عنوانه « كتاب الجماهر فى معرفة الجواهر » وأهداه إلى الملك المعظم أبى الفتح مودود المتوفى عام ٤٤٠هـ الموافق ١٠٤٨ م (Casiri : Bibl. arabico-hispana Escurialensis ، ج ١ ، ص ٣٢٢ ؛ Steinschneider فى Zeitschr. d. Deutsch Morgenl. Gesch. ، ج ٤٩ ، ص ٢٥٢) . وبقيت من تصانيفه رسالة عن الصلة بين أحجام المعادن والجواهر (مخطوط بمكتبة الأقمار الثلاثة للروم الأورثوذكس فى بيروت ، انظر لويس شيخو فى مجلة المشرق عام ١٩٠٦ م ؛ ص ١٩ ؛ E. Wiedemann فى Sitzungsber. der physikalisch - medizinischen Sozietaet in Erlangen ، المجلد ٢٨ ، عام ١٩١٦ ، ص ١٦٣ — ١٦٦) .

المصادر :

(١) ابن أبى أصيبعة ، طبعة ميلر Mueller ، ج ٢ ، ص ٢٠ (٢) السيوطى : بغية الوعاة ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ، ص ٢٠ (٣) Wuestenfeld فى Lueddes Zeitschr. ، ج ١ ، ص ٣٦ (٤) الكاتب نفسه : Die arab. Aerzte ، رقم ١٢٩ (٥) الكاتب نفسه : Die Geschichtschreiber der Araber ، رقم ١٩٥ (٦) Leclerc : Histoire de la méd. arabe ، ج ١ ، ص ٤٨٠ (٧) Reinaud فى Géographie d'Aboulfeda الترجمة ، ج ١ ، ص ٩٥ (٨) الكاتب نفسه : Mémoires de l'Academie des Inscriptions ، ج ١٨ ، ص ٢ ، ٢٩ . (٩) Mehren فى Annaler for nordisk Oldkundigheid ، سنة ١٨٥٧ ص ٢٣ ، رقم ١٥ (١٠) Elliot-Dowson : History of India ، ج ٢ ، ص ٩ (١١) H. Suter : Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke ، ص ٩٨ ،

رقم ١٨٠٢ (١٢) Brockelmann : *Gesch. d. ar. Lit.* ، جـ ١ ، ص ٤٧٥ (١٢) M. Shreiner : *Les Juifs chez Albiruni* في *Revue des Etudes Juives* ، جـ ١٢ ، ص ٢٥٨ (١٤) M. Fiorini : *Le projezioni cartographiche di Albiruni* في *Bulletino della società geographica italiana* ، السلسلة ٣٠ ، جـ ٤ ، ص ٣٨٧ — ٢٩٤ ؛

[بروكلمان C. Brockelmann]

البيروني ، الخوارزمي : اسم آخر يطلقه كتاب العرب أحياناً على أبي الريحان البيروني . وليس من شك أن ياقوت قد استعمل الاسم الأول مرة واحدة فقط (انظر معجم ياقوت ، جـ ١ ، ص ٤١٧) . ومما يؤسف له أن العلماء المحدثين يستعملون اسم الخوارزمي على الرغم من أن ذلك يسبب الالتباس .

ونضيف إلى المصادر التي ذكرت آنفاً ما يأتي :

« الآثار الباقية » وقد أعاد نشره هاراسوفتز O. Harrassowitz في ليبسك سنة ١٩٢٣ مستعيناً بالتصوير الشمسي ؛

ويجب أن نضيف السير الآتية :

(ا) سيرة البيروني بقلمه (نشر النص العربي سخاو Sachau في مقدمة كتاب الآثار الباقية) وقد ترجم هذه المقدمة ونشرها سوتر H. Suter وفيدمان E. Wiedeman : *Beitr. L X, Ueber al-Biruni und seine Schriften* في *S. B. P. M. S. Erlg.*، جـ ٥٢ ، ٥٣ ، سنة ١٩٢٠ — ١٩٢١ ، ص ٥٥ — ٩٦ ؛

(ب) سيرة البيروني بقلم ابن أبي أصيبعة ، جـ ٢ ، ص ٢٠ — ٢١ ؛ انظر فيدمان E. Wiedemann ؛ *Beitr. XXVIII, Biographie von al-Biruni*، جـ ٢٤ ، ص ١١٧ — ١١٨ ؛

(جـ) سيرة البيروني بقلم ياقوت في كتاب إرشاد الأريب طبعة مرگوليوث Margoliouth جـ ٦ ، ص ٣٠٨ — ٣١٤ ؛ انظر E. Wiedemann & J. Hell : *Mitteilungen Ueber al-Biruni zur Gesch. der Medizin u. Naturw.*، جـ ١١ ، سنة ١٩١٢ ، ص ٣١٤ — ٣٢١ ؛

(د) سيرة البيروني بقلم ظهير الدين البيهقي في كتابه تأريخ الإسلام (انظر فهرس مكتبة برلين رقم ١٠٠٥٢ ، وانظر E. Wiedemann ؛ *Beitr. XX No. 28 : Einige Biographien nach al-Baihaki*، جـ ٩٢ ، سنة ١٩١٠ ، ص ٦٦)

ونذكر فيما يلي الطبعات المختلفة لمؤلفات البيروني :

(١) E. Wiedemann : *Beitr. XVIII, Astronomische Instrumente, Trigonometrische Groessen Geodaetische Messungen* في *S. B. P. M. S. Erlg.*، جـ ٤١ ، ص ٢٦ — ٧٨ (٢) J. Frank & E. Wiedemann : *Beitr. LXI, Allgemeiene Betrachtungen von al-Biruni in seinem Werk ueber Astrolabien*، جـ ٥٢ — ٥٣ ، سنة ١٩٢٠ — ١٩٢١ ، ص ٩٧ — ١٢١ (٣) E. Wiedemann : *Ein Instrument das die Bewegung von Sonne und Mond darstellt nach al. Biruni* في *Islam*، جـ ٤ ، سنة ١٩١٣ ، ص ٥ — ١٣ (٤) E. Wiedemann : *Ueber die verschiedenen, bei der Mondfinsternis*

auftretenden Farben nach al-Biruni في Eders
(٥) سنة ١٩١٤ Jahrbuch fuer Photographie
الكاتب نفسه : Ueber Erscheinung en bei der
Duemmerung und bei Sonnenfinsternissen nach
arabischen Quellen في Archiv fuer Geschichte
der Medizin ج ١٥ ، ١٩٢٣ ، ص ٤٣ — ٥٢ (٦)
الكاتب نفسه : Meteorologisches aus der Chronologie
von al-Biruni في Meteorolog. Zeitschr. سنة ١٩٢٢ ،
ص ١٩٩—٢٠٣ (٧) الكاتب نفسه : Ueber
Gesetzmaessigketen bei Pflonzen nach al-Biruni في
Biolog. Zentralblatt ، ج٩٠، سنة ١٩٢٠، ص٤١٣
— ٤١٦ (٨) الكاتب نفسه : Beitr. XXVII,
Geographisches aus al-Biruni في S. B. P. M. S.
ج ٤٤ ، سنة ١٩١٢ ص ١ — ٢٦ (١٠)
H. Suter : Ueber die Projektion der Sternbilder und
der Laender von al Biruni, Tastih al-Suwar wa-
Tabtih al-Kuwar (Abhandlungen zur Gesch. der
Naturw-u. Medizin ج ٤ ، سنة ١٩٢٢ ، ص
٧٩—٩٣) (١١) J.Ruska : al-Biruni als Quelle fuer
das Leben und die Schriften al-Razis في Isis ،
ج ٥ ، سنة ١٩٢٢ ، ص ٢٦ — ٥٠ (١٢)
E. Wiedemann : Beitr. LXVIII, Ueber die Waage
des Wechselns (nach al-Khazini) und die Lehre
von den Proportionen nach al Biruni في
S. B. P. M. S. Erlg., ج ٥٣ ، سنة ١٩١٦ ،
ص١—١٥(١٣) H. Suter: Das Buch der auffindung
der Sehnen im Kreise vou Abu'l-Raihan Muhammed
al Biruni في Bibl. math. المجموعة الثالثة ، ج١١،

سنة ١٩٠٩ — ١٩١٠ ، ص ١١ — ٧٨ (١٤)
الكاتب نفسه : Der Verfasser des Buches «Gruende
der Tafeln» des Chuwarezmi (naemlich al-Biruni),
في Bibl. math., المجموعة الثالثة ، ج ٤ ، سنة
١٩٠٣ ، ص ١٢٧ — ١٢٩ (١٥) C. Schoy :
Aus der mathematischen Geographie der Araber
(nach dem Kanun al- Masudi) etc., في Isis.
ج ٥، سنة ١٩٢٢ص٥١—٧٥ (١٦) الكاتب نفسه :
Die Bestimmung der geograpghischen Breite der
Stadt Ghazna durch al - Biruni في Annalen der
Hydrographie سنة ١٩٢٥ ، ص ٤١ — ٤٨ (١٧)
الكاتب نفسه : Die trigonometrischen Lehren des
arabischen Astronomen Muhammed b. Ahmed
Abu'l Raihan al-Biruni ، هانوفر سنة ١٩٢٥ ،
E.Wiedemann (١٨) : Ueber den Wert von Edels-
teinen bei den Muslimen في Isl. ج ٢ ، سنة
١٩١١ ، ص ٣٤٥ — ٣٥٨ (١٩) الكاتب نفسه :
Beitr. XXXI, Ueber der Verbreitung der
Bestimmungen der spez. Gewichte nach ali-Biruni في
S. B. P. M. S. Erlg., ج ٤٥ ، ١٩١٣ ، ص
٣١ — ٣٤ (٢٠) J. Hell & E. Wiedemann :
Beitr. XXIX, Geographisches aus dem mas'udischen
Kanon von Al Biruni ج ٤٤ ، ١٩١٢م ، ص
١١٩ — ١٢٥ .

أما كتاب البيرونى فى الفلك « التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » الذى كتب فى سنة ١٠٢٩ فقد نشره مع ترجمة إنكليزية رمزى رايت Ramsay

Wright ، لندن ، سنة ١٩٣٤ ، عن مخطوط محفوظ فى المتحف البريطانى . ويمكن الرجوع إلى مادة « ميزان » فيما يختص بتحقيقات البيرونى عن الجاذبية النوعية . وهذه التحقيقات متصلة بكتابه المسمى « فى النسب التى بين الفلزات والجواهر فى الحجم » .

[E. Wiedemann قيدمان]

تعليق على مادة « البيرونى »

البيرونى هو أبو الريحان محمد بن أحمد الفلكى ، وفى رواية غير التى اعتمد عليها كاتب المادة أنه ولد بخيوة سنة ٩٦٢ ميلادية (٣٥١ هجرية) وتوفى سنة ١٠٤٨ ميلادية (٤٤٠ هجرية) . لم يقصر همته فى مدارسة العلوم والتأليف فيها على الفلك والرياضيات بل تناول الآداب والتاريخ واختص فى الفن الأخير بتدوين أخبار الأمم الشرقية عامة والأمة الهندية خاصة ؛ فقد استقصى حوادث الهند وأخبارها وأساطيرها ووصف عاداتها وأخلاقها وأزياءها فى إفاضة عجيبة وأخذ بالأطراف ؛ ولهذا انعقد إجماع النقاد على أن تواليفه فى التاريخ من خير المراجع لاستطلاع أخبار الشعوب الشرقية وحوادثها وأساليب معيشتها .

وقد تصدت المعلمة الفرنسية الكبرى La Grande Encyclopédie française لذكره ، فجاء فى الجزء السادس منها ما يأتى :

« مع أن البيرونى كتب أغلب مؤلفاته باللغة العربية فقد كان بارعاً فى الكتابة باللغة الفارسية سهل العبارة فيها ، وله فى اللغتين كتاب أسماه « التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » (وقد أشار إليه كاتب المادة) وفى دور الكتب الأوروبية الرسمية جملة طيبة من مؤلفاته القيمة يرجع إليها المستشرقون فى بحوثهم . وقد نشر المستشرق الألمانى سخاو E.Sachau مصنفين منها الأول بعنوان *Chronologie tablischer Volker* وقد طبعه فى ليبسك سنة ١٨٧٨ ؛ والثانى بعنوان *Albiruni's India* وطبعه فى لندن سنة ١٨٨٧ ؛ وصدرت ترجمة الكتاب الثانى بالإنكليزية فى سنة ١٨٨٨ كما صدرت ترجمة الكتاب الأول بها فى سنة ١٨٧٩ تحت عنوان « *The chronology of ancient nations* » انتهى كلام المعلمة الفرنسية ؛

وقد ألم كاتب المادة بأسماء طائفة من مؤلفات البيرونى وكلها جليلة الخطر ، ولكن أجلها خطراً وأبقاها أثراً وأنفسها ذخراً كتابه فى الفلك الموسوم بـ « القانون المسعودى » وهو مصنف ضخم يحتوى ١٤٣ باباً فى ١١ مقالة ، ألفه برسم السلطان مسعود بن محمود بن سبكتكين صاحب غزنة ؛ يروى أنه لما أتم تأليفه وحمله إليه أراد السلطان أن يجزيه على هذا العمل الجليل بعض ما يستحقه فوجه إليه ثلاثة جمال تنوء بأحمالها من نقود الفضة فردها أبو الريحان إليه قائلا : إنه إنما يخدم العلم للعلم لا للمال !

أما موضوعات القانون المسعودى فتتناول علم الفلك بحذافيره ، فهو إذاً من أكثرها إفاضة فى موضوعاته وأحواها لدقائق حقائقه . وقد صدره أبو الريحان بمقدمة بليغة العبارة تتضمن التقدمة

والأدعية للسلطان مسعود ، وقد استهلها بعد البسملة بقوله : « المسعود من سعد بالله وانفرد بتأييده عن الأشكال والأشباه فلا واضع لمن رفع ولا واجدلما منع » .

ثم قال فى غضون التقدمة : « الملك السيد الأجل المعظم خليفة الله وناصر دين الله وحافظ أوامر الله والمنتقم من أعداء الله أبوسعيد مسعود ابن يمين الدولة وأمين الملة محمود أطال الله بقاه وأدام إلى المعالى والمآثر ارتقاه » إلى أن قال فى ختام هذه المقدمة : « وإياه أسأل أن يجعل دولة السلطان المعظم الملك الأجل السيد نورا لخلقه كما جعل سلطانه ظلاً لهم فى أرضه ويجلى مجلسه بدائم الإقبال والسعادة ويجعلها مترقية إلى الزيادة إنه على ما يشاء قدير وبمصالح عباده خبير بصير » .

هذا ولقد كانت لى بنسخة مخطوطة من هذا الكتاب النفيس شأن وصلة يرجعان إلى سنة ١٩١٢ : فلقد كنت فى مكتبى بإدارة المطبوعات إذ ببائع كتب من المتجولين يدخل على متهلل الوجه ويضع بين يدى نسخة مخطوطة رائعة من ذلك المصنف طالباً منى بضع عشرات من الجنيهات ثمناً لها فخشيت أن يقع هذا الذخر الثمين فى يد من يعرف قيمته من الأجانب أوفى يد من لايعرفها من الجهلاء المتعالمين فيكون مصيره إلى الضياع ، فزودت الرجل ببطاقة إلى صديقى وقسيمى فى بعض الأعمال العلمية المغفور له على أبو الفتوح باشا وكان وقتئذ وكيلا لوزارة المعارف حاثًّا له على اقتناء الكتاب بأى ثمن ، فأخبرنى رحمة الله عليه بأنه دفع فى الكتاب ٢٩ جنيهاً وأنه عزم على أن يخاطب صهره المرحوم إبراهيم نجيب باشا وكان مديراً لديوان الأوقاف فى طبع ذلك الكتاب الجليل طبعة متقنة فى مطبعة هذا الديوان ، ولكن المنية حالت دون تحقيق هذه الأمنية وظلت أعواماً بعد ذلك أتحرى أنباء الكتاب النفيس حتى علمت من حضرة صاحب العزة مصطفى نجيب بك من مستشارى المحاكم المختلطة أن دار الكتب المصرية ابتاعته بأربعين جنيهاً وهو الآن درة فى جبين مقتنياتها الفلكية المخطوطة الثمينة .

وتحت عنوان الكتاب قرأت ما يأتى : « الخزانة المعمورة المخدومية الصاحبية الأعظمية المشرفية عمرها الله بدوام دولة صاحبها » وهذا يفيد أنه كان ملكاً لأمير خطير أو سلطان كبير .

ومن لطائف الاتفاق أن الكتاب ألف برسم السلطان مسعود بن محمود وسمى بالقانون المسعودى نسبة إليه وأن ناسخه الذى انتهى من نسخه فى جمادى الأخرى سنة ٦٧٣ هجرية هو « الراجى رحمة ربه محمد بن مسعود بن محمد السنجارى المنجم » .

وأن منقذ الكتاب من يد الضياع وكاتب هذا التعليق هو خادم العلم للعلم .

محمد مسعود

« پيرى محمد باشا » : أحدالصدور الأعظمين فى الدولة العثمانية ، وهو ينتسب إلى أماسية ، ومن أحفاد جلال الدين الأقسرائى المشهور ، ولذلك يتصل نسبه بأبى بكر أيضاً . اشتغل بالقانون ، ووفق فيه حتى أصبح قاضى صوفيا وسلورى

وغلطه ، ثم أشرف على مطاعم (عمارت) محمد الثانى التى خصصها للفقراء فى إستانبول . وفى بداية عهد بايزيد الثانى منح لقب باش دفتردار ؛ واشتهر فى أيام سليم الأول بمشورته الحكيمة فيما يتصل بغزوة فارس (G. O. R. : J.V. Hammer جـ ٢ ، ص ٤١٢ ، ٤١٧ وما بعدها) وأنفذ قبل الحملة على تبريز لاحتلال هذه المدينة باسم السلطان، وعين فى نهاية سبتمبر عام ١٥١٤م وزيراً ثالثاً مكان مصطفى باشا الذى كان قد صرف عن منصبه (J.V. Hammer : G.O.R ، جـ ٢ ، ص ٤٢٠) ؛

وشغل پیری منصب قائمقام استانبول مدة من الزمن ، ولما انتهت الحملة على مصر نصب صدراً أعظم مكان يونس باشا الذى قتل أثناء تقهقر الجيش من مصر عام ٩٢٣هـ الموافق ١٥١٧م؛ واشترك بهذه الصفة فى غزو بغداد عام ١٥٢١م ، وغضب عليه السلطان بعيد احتلال رودس نتيجة لدسائس أحمد باشا الذى كان يأكل الحسد قلبه طمعاً فى منصبه . وعزل پیری من منصبه وأجرى عليه معاش قدره ٢٠٠,٠٠٠ أسپر فى الثالث عشر من شعبان عام ٩٢٩هـ (٢٧ يونية عام ١٥٢٣م) . وخلفه إبراهيم باشا (انظر هذه المادة) وهو يونانى الأصل من مدينة پرغه Parga . وعاش پیری محمد باشا بعد ذلك عشر سنين ، ثم وافاه الأجل المحتوم عام ٩٣٩ أو ٩٤٠هـ (١٥٣٢ — ١٥٣٣م) فى سلورى ودفن بها فى المسجد الذى شيده . ومن أبنائه محمد بك الذى توفى قبل أبيه عام ٩٣٢هـ وهو وال على إيچ إيل .

وقد شيد پیری محمد باشا بعض المنشآت الخيرية منها مسجد بإستانبول سمى باسمه ومدرسة ومطعم للشعب وتابخانه ، وكان لقبه « پیری» ولكنه استعمل لنفسه اسماً مستعاراً ، أى مخلصاً وهو رمزى ، يمهر به أشعاره ، وهى أشعار لابأس بها (J.V. Hammer : *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst* جـ ٢ ، ص ٣٢٧ وما بعدها ، وقد أخطأ فى تاريخ وفاته ، وذكر فى الجزء الأول ، ص ١٨٧ « پیری » من غير أن يميز بين الشخصيتين المعروفتين بهذا اللقب ؛ لطيفى : تذكره ، ص ١٦٨ تحت اسم رمزى) .

المصادر :

(١) محمد ثريا : سجل عثمانى ، جـ ٢ ، ص ٤٣ (٢) عثمان زاده محمد تائب : حديقة الوزراء، إستانبول سنة ١٢٧١هـ ، ص ٢٢ وما بعدها ، وهو أكثر تفصيلا من سابقه ؛ وانظر مؤرخى القرن السادس عشر الميلادى من العثمانيين (٣) بروسه لى محمد طاهر : عثمانلى مؤلفلرى ، جـ ٢ ، ص ١١١ وما بعدها وفيه ذكر لپیری محمد باشا باعتباره من الأدباء ويقول هذا المصنف أن للمترجم ديواناً صغيراً من القصائد (ديوانچه) وأنه عرض لجزء من المثنوى والشاهدى بعنوان تحفه' منير ووصف الكتابين بأنهما لايزالان مخطوطين .

[بابنگر Franz Babinger]

« پيرى محيى الدين رئيس » : ملاح عثمانى ورسام للخرائط ، ولعله نصرانى من أصل يونانى ، وقيل إنه ابن أخى القرصان المشهور كمال رئيس الذى كان مرتداً عن دينه فيما يروى (انظر فيما يختص بكمال رئيس Hans - Albrecht von Burski : Kemal Réis في Beitrage zur Geschichte der tuerkischen Flotte ، بون عام ١٩٢٨ ، وهى رسالة قدمت لجامعة بون ؛ J. H. Mordtmann : Xur Lebensgeschichte des Kemal Réis في M.S.O.S. ، المجلد الثانى والثلاثون ، القسم الثانى ، برلين سنة ١٩٢٩ ، ص ٣٩ — ٤٩ ، ص ٢٣١ وما بعدها) ، ويقال إن أباه كان يسمى حاجى محمد فى حين أن پيرى ترجم لنفسه فى مقدمة مصنفه عن الملاحة فقال إن أباه يدعى حاجب حقيرى ، ويظهر أنه اختار هذا الاسم ليسجع مع مع اسمه پرى : وهو أمر مشاهد فى أسماء أخرى مثل سنان بن عبد المنان وداود بن عبد الودود وما شابه ذلك من أسماء آباء المرتدين عن دينهم المسجوعة والمعبدة . وحقيرى لايمكن أن يكون اسم علم وإنما يكون « مخلصاً » على الأكثر ، ولهذا فإننا نشك كثيراً فى أنه كانمن أصل تركى خالص ، اللهم إلا إذا كان اسمه حقيرى محمد فقط وهو اسم له شواهد فى سجل عثمانى (جـ٢ ، ص ٢٣٩) ولو أن هذه الشواهد وردت فى عصر متأخر ؛ وجاء فى المصدر نفسه (جـ ٢ ، ص ٤٤) أن الاسم الكامل لهذا القرصان هو پيرى محيى الدين رئيس ، ومهما يكن من شيء فإننا نستطيع أن نفترض أن الاسم پيرى هو « تخلص » فى حين أن العلم هو محمد على الأرجح . وقد كان الاسم المركب پيرى محمد مألوفاً فى القرن السادس عشر الميلادى أو بعبارة أخرى هو علم ينادى به محيى الدين فى « الخطاب » (Isl. ، المجلد ١١ ، ١٩٢١ م ، ص ٢٠ ، تعليق ٣) . أما حياة پيرى رئيس الذى قام برحلات كثيرة تحت إشراف عمه كمال رئيس المتوفى فى ١٦ شوال عام ٩١٦هـ (١٦ يناير ١٥١١م) والذى برز بعد ذلك تحت إمرة خير الدين بربروسه (انظر هذه المادة) المتوفى فى ٤ يولية عام ١٥٤٦م ، فلسنا نعرف عنها إلا أنه استطاع أن يخرج من هذه الغارات وهو مزود بخبرة واسعة ببلاد البحر المتوسط . ثم نصب « قپودان » لمصر ، وسافر بهذه الصفة من السويس إلى الخليج الفارسى وشط العرب . وفى عام ٩٤٥هـ (١٥٤٧م) احتل عدن (Die Osmanische Chronik des Rustem Pascha طبعة Ludwig Forrer ، المكتبة التركية ، المجلد ٢١ ، ليپسك سنة ١٩٢٣ ، ص ١٧٤ وما بعدها ، وعليه شروح وافيه) . وفى عام ٩٥٩هـ (١٥٥١م) فقد على الساحل العربى عدداً من مراكبه الثلاثين ، واحتل ثغر مسقط وسبى عدداً من سكانه حملهم معه ، وحاصر هرمز ولكنه رفع عنها الحصار لقاء رشوة ، وعاد إلى البصرة (وفقاً لرواية پچوى ، وعالى ، وحاجى خليفة : تحفة الكبار ، الطبعة الأولى ، الورقة ٢٨ ، ووفقاً لما أورده J.V.Hammer : G.O.R. ، جـ ٢ ، ص ٤١٥) . وسمع أن أسطولاً من أساطيل الأعداء

يقترب فعقد عزمه على العودة مسرعاً إلى وطنه فى ثلاثة مراكب محملة بكل ماجمع من غنائم . وجنحت سفنه عند جزائر البحرين ، بيد أنه أفلح فى الوصول إلى السويس بمركبين ثم إلى القاهرة . وكان قباد باشا والى البصرة قد أرسل إلى الباب العالى يخبره بأن الحملة باءت بالفشل ، ولهذا وصلت الأوامر إلى القاهرة بقتل پيرى رئيس فقطع رأسه فيها عام ٩٦٢هـ (١٥٥٤ — ١٥٥٥م) على ما يقال ، ولكن الأرجح أن ذلك كان عام ٩٥٩ أو ٩٦٠هـ ، وأرسل متاعه إلى إستانبول . ويروى أن وفداً من هرمز وصل بُعيد وفاته إلى العاصمة يمثل السكان الذى نهبهم وأخذ يطالب برد ما أخذ پيرى من غنائم ، وطبيعى أنه لم يجب إلى طلبه . وخلفه فى منصب قپودان مصر قرصان آخر اسمه مراد ، وهو الذى كان قد صرف عن منصب سنجق بك قطيف (ولعله المذكور فى المثل باسم مراد قبطان وفقاً لما أورده H.F.V. Diez : *Denkwurdigenkeiten von Asien* ج ١ ، برلين سنة ١٨١١ ، ص ٥٥)

ويعرف پيرى رئيس عادة بأنه مصنف كتاب فى الملاحة فى بحر إيجه والبحر المتوسط ، وعنوانه « بحريه » ويصف فيه جميع الشواطىء التى رحل إليها مع ذكر التيارات والأراضى الضحلة والمراسى والخلجان والمضايق والثغور . وكان قد بدأ فى تأليف هذا المصنف فى عهد سليم الأول المتوفى فى سبتمبر عام ١٥٢٠م ، ولو أنه يقول فى مقدمة كتابه هذا إنه لم يكن قد بدأ تأليفه حتى عام ٩٢٧هـ (آخر ١٥٢٠م) وسبب ذلك أنه رأى أن إهداء الكتاب إلى سليمان القانونى أكثر وقعاً ؛ وقدم المصور الجغرافى الكامل إلى هذا السلطان عام ٩٣٠هـ (١٥٢٣م) . وقد نشر بول كاله Paul Kahle نص هذا الكتاب مع ترجمة له معتمداً على المخطوطات المعروفة بعنوان *Piri Reis, Bahriya* ؛ أما كتاب *Das tuerkische Segelhandbuch fuer das Mittellaundiscne Meer vom Jahre* 1521 ، الذى نشر منه إلى منتصف عام ١٩٣٥ المجلد الأول والمجلد الثانى ، والجزء الخمسون ، القسم ١ — ٢٨ ، فقد طبع فى ليپسك وبرلين عام ١٩٢٦ ، وطبعت قبل ذلك فصول منفصلة منه مثال ذلك : H.F. von Diez : كتابه المذكور ؛ و E. Sachau : *Sizilien* فى *Centenario della Nascita di Michele Amari* ، ج ٢ ، پالرمو سنة ١٦١٠ ص ١ ما بعدها ؛ R. Herzog : *Ein tuerkische Werk ueber das Agaesische Meer aus dem Jahr.* 1520 فى *Mitteilungen des Kaiserl. Deutschen Archaeolog. Instituts, Athemsche Abteilung* ، ج ٢٧ ، سنة ١٩٠٢م ، ص ٤١٧ وما بعدها ؛ E. Oberhummer ، *Die Insel zypern* فى القسم الخاص بقبرص فى ميونخ سنة ١٩٠٣ ، ٤٢٧ — ٤٣٤ ، وأقسام أخرى فى Carlier de Pinon : طبعة بلوشيه المحلاة بالصور ، وكذلك فى K. Foy فى *M. S. O. S.* القسم الثانى ج ١١ ، سنة ١٩٠٨م ، ص ٢٣٤ وما بعدها ؛ وانظر كذلك F. Taeschner فى *Z. D.M.G.* ، ج ٧٧ ، سنة ١٩٢٣ ص ٤٢ مع مصادر أخرى) .

أما ما يسمى بخريطة كولومبس التى عثر عليها خليل آدهم فى أكتوبر عام ١٩٢٩ بمكتبة السراى بإستانبول فإنها من وضع پيرى رئيس كما يستدل

من توقيعه عليها عام ١٥١٣ ، وهى بالتركية ذات ألوان زاهية على رق من مقاس ٨٥ × ٦٠ سنتيمتراً ، وتصور الجانب الغربى من خريطة العالم ، وتشمل المحيط الأطلسى وأمريكا والجزء الغربى من العالم القديم . أما الأجزاء الأخرى من العالم فقد فقدت ، ويظهر أن هذه الخريطة هى التى أهديت إلى السلطان سليم عام ١٥١٧ كما نستدل من فقرة وردت فى مصنفه « بحريه » : وهذا يفسر لنا وجودها فى المكتبة السلطانية (انظر فيما يختص بهذه الخريطة Paul Kahle : فى *Impronte Colombiane in Una Carta Turca del* 1513 فى *La Cultura* السنة العاشرة ، جـ ١ ، الفصل العاشر ، ميلان ، وروما سنة ١٩٣١ ؛ الكاتب نفسه : *Una mapa de América hecha par el turco Piri Reis, en el ano* 1513, *basandose en una mapa de Colon y en mapas portugueses,* فى *Investigacion y Progreso* جـ ٥ ، ١٢ ، مدريد سنة ١٩٣١ ، ص ١٦٩ ومابعدها ؛ « C » فى *The Illustrated London News* ، جـ ١٨٠ ، العدد ٤٨٤٥ فى ٢٧ فبراير سنة ١٩٣٢ ، ص ٣٠٧ ؛ *A Columbus Controversy-and Two Atlantic charts* مع صورة طبق الأصل ؛ P. Kahle: *Die verschollene Columbus-Karte von* 1498 *in einer tuerkischen Weltkarte von* 1513 ومعه تسع خرائط وعدد صفحاته ٥٢ ، برلين وليپسك سنة ١٩٣٢ ؛ Eugen Oberhummer : *Eine tuerkische Karte zur Entdeckung Amerikas* فى *Anzeiger der Akademie der Phil. Hist., Wissen- schaften in Wien* سنة ١٩٣١ ، ٩٩ — ١١٢ ؛ الكاتب نفسه *Eine Krate des Columbus In Turekischer Uberlieferung* فى *Mitteilungen der Geographischen Ges. in Wien* جـ ٧٧ ، سنة ١٩٣٤ ، ص ١١٥ وما بعدها ؛ وأخيراً P. Kahle فى *Geographical Revieww* ، ١٩٣٣ ، ص ٦٢١ — ٦٣٨ .

المصادر :

(١) حاجى خليفة : جهان نما ، إستانبول ، سنة ١١٤٥هـ ، ص ١١ (٢) الكاتب نفسه : تحفة الكبار فى أسفار البحار ، إستانبول ١١٤٢هـ ، ص ٢٨ (٢) الكاتب نفسه : كشف الظنون ، طبعة فلوگل ، جـ ٢ ، ص ٢٢ وما بعدها ، رقم ١٦٨٩ (٤) محمد ثريا : سجل عثمانى ، جـ ٢ ، ص ٤٤ (٥) P. Kahle : المصدر المذكور ، المقدمة (٦) Hans. v. Mzik: *Piri Reis und Ceine Bahriyae* فى *Beitrage zur historichen Geographie* طبعة Mzik ليپسك ، ڤينا سنة ١٩٢٩ ، ص ٦٠ — ٧٦ .

[بابنگر Franz Babinger]

« بَيْزَرَة » : كلمة عربية تدل على « فن الصيد بالطير » ، ولاتقتصر على التسمية « البَزْدَرَة » (أصلها الفارسى [من باز ؛ انظر مايلى] أوثق ارتباطاً بفكرة « فن البيزرة ») . ولما كانت مشتقة من بيزار ، وهى صيغة معربة للكلمة الفارسية بازْيَار أوبازْدَار ، فقد فضلت على صيغتها الثنائية بازدره ، وقلما استخدمت كلمتا بازِيَّة وبيَازة فى المغرب الإسلامى . وليس من شك فى أن استخدام « الكواسر » (جمع كاسر) جوارح (جمع جارح)

كان معروفاً عند العرب قبل الإسلام ، ويصور امرؤ القيس فى قصيدته « أيام الصيد » بعض أوصاف رياضة الصيد بالطير . ومهما يكن من أمر فإن صيد الحيوانات بالصقور لم يتخذ أهمية عندهم إلا بعد الفتوح الإسلامية الكبرى ، التى أدت إلى احتكاكهم بالفرس والبوزنطيين (الروم) ؛ وحظى هذا الصيد سريعاً برضا الزعماء الجدد ، فقد اكتشفوا فيه إمكانية الترويح عن أنفسهم وإرضاء شغفهم بركوب الخيل فى اطمئنان وسلام : وكان الخلفاء وكبار المسلمين متحمسين لرفع شأنه ، مع القنص ، إلى مرتبة نظام يدبره أمير الصيد ، وأمير شكار من بعد . وكان الخليفة الأموى يزيد ابن معاوية (عام ٦٨٠ — ٦٨٣ م) من أوائل من أبدوا حماساً جارفاً للصيد بالطير . ويقدم المؤرخون وكتاب التراجم ورواة الأخبار معلومات باللغة العربية ، ويتحدث كل منهم عن ممارسة صيد الحيوانات بالصقور كما شهدها فى زمنه وبلده ، ويروى بهذه المناسبة نوادر تجيش بالحياة عن مغامرات بعض الأمراء فى هذا المجال . (انظر الطبرى ، وابن الأثير والسيوطى ، والمقريزى طبعة كاترمير ، فى *Introduct. à l'hist. de l'Orient* : J. Sauvaget *Musulman*) . وتوجد معلومات عن البيزرة تفوق ذلك قيمة فى بعض المصنفات الموسوعية التى أعدت للنشر لدراسة الأدب وفقه اللغة ، مثل كتاب الحيوان للجاحظ (القاهرة سنة ١٩٤٧) والمخصص لابن سيده (الإسكندرية سنة ١٩٠٤ ، مجلد ٨ والفهارس من إعداد م. طالبى ، تونس سنة ١٩٥٦) ، وكتاب صبح الأعشى للقلقشندى (القاهرة سنة ١٩١٣ ، مجلد ٢) وكتاب مروج الذهب للمسعودى .

وكان فى المغرب والأندلس وفى الشرق على السواء متحمسون لرياضة صيد الحيوانات بالصقور ؛ ففى إفريقية الأغلبية نجد أن الوالى محمدا الثانى (عام ٨٦٤ — ٨٧٥ م) ، الذى لم يطلق عليه لقب « أبى الغرانيق » عبثاً ، قد أرهق خزانة الدولة بنفقاته الجنونية على اللعب بالطير (انظر ابن عذارى : البيان المغرب ، ترجمة فانيان Fagnan ، الجزائر سنة ١٩٠١ ، ص ١٤٧ — ١٤٨) . وكان بنو حفص أيضاً مشغوفين بصيد الحيوانات بالصقور ؛ ووجد المستنصر (عام ١٢٤٩ — ١٢٧٧) ، شأن أمراء ساسان ، متعته فى مصيد واسع الأرجاء بالقرب من بنزرت والصقر على قبضته (انظر ابن خلدون : كتاب العبر ، ترجمة ده سلان وكازانوفا De Slane et Casanova ، ج ٢ ، ص ٣٣٨) . وفى القرن الخامس عشر كان حفيده عثمان (عام ١٤٣٥ — ١٤٨٨) ينفق بضعة أيام كل أسبوع فى هذه التسلية (انظر R.Brunschvig: *Deux récits de voyage inédits* ، باريس سنة ١٩٣٦ ، ص ٢١٢) . وكان صاحب البيازرة فى بلاط بنى أمية بقرطبة بمنصب رفيع قريب من الحاكم (انظر ابن عذارى : المصدر المذكور فى E. Lévi-Provençal ، القسم العاشر ، باريس سنة ١٩٣٢ ، ص ٥٥) . وكان أسلوب صيد الحيوانات بالصقور ، الذى انتشر فى البلاد الإسلامية إبان القرون الوسطى ، وسيلة ينعيش منها

كثير من الناس ، وكانت ممارسته ليست مقصورة على الطبقات الممتازة كما كانت الحال فى العالم المسيحى ؛ وظل سكان الريف والبدو يكرسون وقتهم وجهدهم له ، وحافظوا على هذا التقليد حتى مستهل القرن العشرين ؛ ومن اليسير أن تقوم اعتماداً على هذه الحقيقة ، الدور الذى كان لطائر اللعب فى الحياة الاقتصادية عند المسلمين، وبخاصة فى القرون الوسطى ، بفضل التجارة التى أقامها ، والناس اللازمين للنهوض به (انظر ا. طلس : الحياة الاقتصادية فى القرنين الثانى والثالث الهجريين ، بالعربية فى مجلة المجمع العراقى ، سنة ١٩٥٢ ، عدد ٢ ، ص ٢٧١–٣٠١ ؛ الجاحظ (؟) ، كتاب التبصر بالتجارة ، طبعة عبد الوهاب ، القاهرة سنة ١٩٣٥ ، ص ٣٤ – ٣٥ ، ترجمة Ch. Pellat ، فى *Arabica* ، جـ ١ ، مجلد ٢ ، جـ ٢ ، سنة ١٩٥٤ ، ص ١٦٠ – ١٦١) والواقع أن سيد الموكلين بالصقور لم يكن صقاراً بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح فى الأغلب الأعم، وإنما كان يرتدى القفاز (الدستبان ، وفى المغرب القفاز) فحسب أثناء الصيد . وكانت رعاية بيت الطيور يعهد بها إلى غلمان (جمع غلام) البيزار، الذين كانوا يكلفون إلى جانب هذا بمهمة تزويد بيت الطيور بالحمام وغيره من طيور الصيد لتغذية الصقور وتدريبها على الصيد، والغلام مصطلح فى البيزرة ، اقتضى ، بحسب نوع طائر اللعب، أن يكون فى كفاية البازيار (والجمع بيازر) . وبالنسبة لتفضيل مصطلح بازيار على مصطلح بيّاز انظر ابن سعيد العكنفانى : إرشاد المقاصد ، ص ٩٢ ؛ ومصطلحات بيّاز وبيازى وبازى وبيّزارى ، بالمعنى العام للصقّار أندلسية – مغربية ، وكثيراً ما انتهت إلى صيغة الطيّار أو الصقار ؛ وكان ساعد كليهما الكلاباذى ، وهو صاحب سرب الصقور، الذى يطلق كلابه السلوقية (جمع سلوقى) على الغزال أو الأرنب، عندما كان البازى، وأحياناً الصقر من فصيلة الشرق أو حتى النسر ، يحلق وهو حائم ، بعيداً عن السرب ، وعينه على الصيد لا يفلته .

والتصنيف التقليدى فى الشرق للكواسر التى تستحق أن توصف بالضراوة والقائم على أن اللون الأسود أو اللون الأصفر لحدقة العين يدل على حدة بصر ملفتة للنظر ، يطابق بالضبط النظام الحديث لعلم الطيور . والواقع أن «الطيور ذات العيون السوداء» لا توجد إلا فى جنس الصقر «falconidae» فهو وحده الذى يتميز بأن حدقته سوداء ؛ وهذه طيور طويلة الأجنحة تحلق فى الفضاء ، وهى تغرى بطُعْم وتستخدم فى «الطيران على ارتفاع شاهق» (طيران البلشون والكركى أو الغرنيق والغربان ، والعقاب من حين إلى حين ، والحدأة وطير الماء) . وإن المستعرب ليحار فى كثير من الأحيان حيال وفرة المصطلحات التى تدل على طيور اللعب ، وهى وفرة لا ترجع إلى تعدد الأنواع ، بل ترجع إلى تنوع الصفات التى تطلق على درجات اللون التى لا تحصى للريش الذى يكسو جسد الطائر حسب جنسه (من حيث الذكورة والأنوثة) وعمره وبيئته . وقد رأى العرب أنواعاً عديدة مختلفة عندما كان الأمر لا يعدو معرفة صفات طيور فردية من الفصيلة نفسها ، وهل هى غير كاملة النمو ، صغيرة أو بالغة ، من الذكور

أو من الإناث : ومهما يكن من أمر فني وسع المرء أن يكشف ، بين ذلك الحشد المتراكم من الأسماء ، المصطلحَ الدال على الجنس ، بالاستعانة بالقوائم العلمية للحيوانات المجنحة فى كل بلد من جهة ، وبالأوصاف التى أوردها كبار علماء الطبيعة المسلمين مثل القزوينى (عام ١٢٠٣ — ١٢٨٣) ، فى كتابه « عجائب المخلوقات » ، والدميرى (عام ١٣٤١ — ١٤٠٥) فى كتابه « حياة الحيوان » ، وبخاصة مؤلفو المصنفات الخاصة بكلاب الصيد ، من جهة أخرى (انظر مايلى) ؛

وهكذا كان الصَقّار غير منشغل إلا بتدريب : (ا) السُنْقُور (أو الشُنْقُور أو الشُنْقَار) Falco rusticolus ، وكان غير معروف فى البلاد العربية ، ولابد من استيراده من سيبيريا بنفقات باهظة ، وكثيراً ما كان يبرز بين الهدايا التى تقدم فى الاحتفالات التى يتم فيها تبادل السفراء (ب) الصقر أو صقر الغزال أو الشَّرْق Falco Cherrug (ح) الباز الجوّال Falco Peregrinus ، بنُوَيْعَاته الشرقية الثلاثة: Calidus, Babylonicus, Falco Perigrnator (يطلق اسم شاهين أو بحرى على « الصقر الجوّال ») (د) الحدأة ذات الجناحين الأسودين Elanus ، Caeruleus (زُرَق ، صقر أبيض ، وكوهى بالفارسية) (هـ) اليُؤْيُؤ أو الجَلَم Falco ، columbarius aesalon (و) الكَونَج Falco subbuteo (ز) العاسُوق : Falco tinnunculus (ح) العُوَيْسِق ، Falco Naumanni (ط) اللَزَّيْق Falco Vespertinus (انظر : المعلوف : معجم

الحيوان ، القاهرة سنة ١٩٣٢ ، ويطالع بعناية كبيرة نظراً للأخطاء العديدة فى أداة علمية تقادم عليها العهد فى الغالب) ؛ ولم يعرف صيد الحيوانات بالصقور التى تحلق على ارتفاع شاهق فى المغرب الإسلامى سوى أربعة أنواع من الصقور Falconidae : النُبْلى (أو اللُبْلى ، وهى كلمة مشتقة من اسم البلدة الأندلسية لَبْلَة Niebla ، وتشير إلى لفظ مستعار) ؛ البُرْنى ، وهو صقر مغربى يعرف باسم Barbary Lanner Falcon أو «Alphanet» عند الصقارين النصارى : Falco Biarmicus ؛ الصقر المغربى Falco peregrinus pelegrinoides توركْلى) ؛ وصقر إليانورا Falco Eleanorae (بحرى) (انظر ليو أفريقانوس Leo Africanus : *Il Viaggio* ، البندقية سنة ١٨٣٧ ، ص ١٦٦ ؛ L. Mercier : *La chasse et les sports chez les Arabes* ، باريس سنة ١٩٢٧ ، الفصل الخامس ، *La fauconnerie* ، ص ٨١ — ١٠٦ والمصادر ؛ E. Daumas : *Les chevaux du Sahara* ، باريس سنة ١٨٥٣ ، مع *Réflexions de l'Emir Abdel-Kader* ، ص ٣٥٩ — ٣٧٢) . وتوصف هذه الصقور الأربعة فى المغرب بأنها «حرة» . أما « الطيور ذات العيون الصفراء» والتى لايربيها إلا البازيار ، فإنها الفصيلة التى تستخدم أكثر من غيرها فى رياضة الصيد بالصقور : وكلها « طيور محلقة قصيرة الأجنحة » أو « صقور تقف على قبضة اليد » ، تدرب على « الطيران المنخفض » ؛ وتتألف هذه الفصيلة إلى حد كبير من الجنس المسمى Accipiter أو Accipitridae

وتضم فى بعض أرجاء بلاد الفرس وتركية الصقور الصفراء المسماة Aquilidae .

وليس من شك فى أن الطائر الذى تمتع بأكبر حظوة منذ القدم وفى كل بلد من بلاد الشرق هو الباز Accipiter gentilis ، ونُوَيعه Accip. albidus (إما باز أوشاه باز) ، وكان التجار يجلبونهما من اليونان وتركستان وبلاد العجم والهند لأنهما لاينتميان إلى الحيوانات المجنحة فى البلاد العربية ؛ وقلما عرفهما المغرب . وكان يُعتقد أن الباز خلق لفن الطيران . وانتقل اسمه الفارسى باز إلى العربية قبل الإسلام ، وأطلق ، بسبب الجهل ، على طائر من طيور اللعب ، وكان المصطلح «البَيْزَرة» يعنى صيد الحيوانات بالصقور ، بصفة عامة . وعلى النقيض من ذلك فإن «الصقر» هو الذى رجحت كفته على «الباز» فى أوروبا ، وغطت «البزدرة» على تقنية فن رياضة الصيد بالصقور . وكان من الضرورى عند تعريب الاسم باز ، أن يصاغ له فعل ثلاثى كان اختياره سبباً فى إثارة شىء من المشقة لعلماء فقه اللغة ومؤلفى المعاجم . وروعى وضع ثلاثة أفعال متعاقبة : (ا) بزو أو بزى، بالاشتقاق من باز والبازِى والبازِىّ والجمع بُزَاة وبَوَازٍ والبَوَازِى وبُزْءان (ب) بوز أو بيز بالاشتقاق من: باز والجمع أبْواز وبِيزَان (حـ) بأز بالاشتقاق من بَأْز والجمع بَأْزات وأبْؤُز وبُؤُوز وبِئْزَان وبُؤْز وبُؤَز . وجاء بعد الباز ، الباشق (العُلَام أو الطُّوط) Accipiter nisus ونُوَيعه قصير القدمين المسمى «شِكْرَة » Accip. badius brevipes (البَيْدَق) ، والذى كان يفضل بسبب قابليته للتعليم والمساحة الشاسعة لتوزيعه ، ولاتزال أنثاه (السَّاف) تستخدم فى رأس بونة بتونس فى الصيد عند مرور السمانى فى الربيع (انظر D.M. Mathis : *La chasse au faucon en Tunisie* ، فى *Bull. Société Sc. Natur. de Tunisie* ، حـ ٢ ، ص ٣-٤ ، تونس سنة ١٩٤٩ ، ص ١٠٧ — ١٨ والرسوم الإيضاحية ؛ الكاتب نفسه ، فى M. Planiol و A. Boyer : *Traité de Fauconnerie et Autourserie* ، باريس سنة ١٩٤٨ ص٢٤٢—٤٨ ؛ L.Lavauden : *La chasse et la faune cynégétique en Tunisie* ، تونس سنة ١٩٢٠ ، ص ٢٠—٢١ ؛ اللطائف ، بالعربية ، تونس ، مايو سنة ١٩٥٥ ، ص ٢٤ — ٢٧ والرسوم الإيضاحية) .

أما النسور فإنها فى الواقع لم تصل قط إلى مرتبة عتاق الطير ، ومهما يكن من شىء فإن الفرس والأتراك دربوا بنجاح التُّغْرُول Spizaetus cirrhatus ، ونسر بونلى Hieraetus : Bonelli fasciatus والنسر المنتعل Hieraetus pennatus (وكلاهما يسمى الزُّمَّاج) . وأغفلت صقور الفئران (المُرْزَاة) والصقور الحوامة (السقاوى) بسبب شراستها التى يتعذر معها استئناسها ؛ وكذلك الحدأة والنسر ، بسبب ميلها للجيفة . وقام الفرس بفن التدريب إلى حد استخدام البُوهة التى قامت باجتذاب الكواسر الأخرى . وكانت الطيور ذات العيون الصفراء كلها تميز بعلامة للطيران المنخفض من أجل صيد طيور السمانى أو السَّلْوى والحَجَل والقَبَج

والطَّيْهُوج والقَطَا والحبارى والرعّاد والدُّرّاج والعَنْقود وغيرها من طيور الصيد فى السهوب والصحراء .

وكانت الأصول الفنية للبيزرة بمعنى الكلمة فى أوائل العصر الإسلامى ، موضوعات طرقتها رسائل عديدة ، لم يصل إلينا الجانب الأكبر منها ؛ ويتحدث ابن النديم فى كتابه الفهرست عن عشر منها . ومن جهة أخرى فإن عدداً كبيراً من المخطوطات فى المكتبات العامة والخاصة فى أوروبا والشرق يجب أن تدرس (انظر Brockelmann ، الفصول التى تتناول « Naturwissenschaft » و « Jagd ») ومع ذلك فإن هذه الأصول معروفة لنا نسبياً ، بفضل المصنفات العديدة التى حققت . وأقدم هذه النصوص ، والذى يتناول البزدرة ، قد يكون الأصل فى النسخ اللاتينية الرومانية ، التى لم تحقق بعد ، ولكنها تنسب إلى مؤلفَين هما مؤمن Moamin وغطريف Ghatrif (انظر التحقيق النقدى الرائع لهذه النصوص الذى قام به H.Tjerneld ، استوكهلم — باريس سنة ١٩٤٥). ومنذ عهد قريب خطرت للعالم السورى كرد على فكرة موفقة هى نشر (دمشق سنة ١٩٥٣) رسالة البيزرة المخصصة لبزدرة الخليفة الفاطمى العزيز بالله (عام ٩٧٥ — ٩٩٦) ؛ ويقدم لنا كاتبها المجهول ثمرة خبرته الطويلة وخبرة اللُّعّاب ، بأسلوب مجرد من اللوذعية غير الضرورية : وأفرد فصل خاص لبعض الشواهد الشعرية . وهذا المصنف ، هو بعد أنفس كتاب من الكتب التى فى حوزتنا باللغة العربية عن طرق التدريب . وفى الوقت نفسه تقريباً حقق أسعد طلس (بغداد سنة ١٩٥٤) أقدم نص عربى معروف هو « كتاب المصايد والمطارد » ، وهو من تأليف الشاعر المشهور كُشَاجِم المتوفى عام ٩٦١ أو ٩٧١ (انظر Brockelmann ، حـ ١ ، ص٨٥ ؛ قسم ١ ، ص ١٣٧ ؛ طلس : مجلة ؛ الموضع المذكور ، مع تحليل للمصنف) ؛ وكانت هذه الرسالة الكاملة عن الصيد والبزدرة ، أحد المصادر التى استغلها كثيراً المؤلفون المتأخرون للمصنفات الخاصة بكلاب الصيد ، ويشع منها لسوء الحظ اهتمام كبير بالأدب الذى يجردها من أية أهمية علمية : وتختلف عنها كثيراً وتفوقها جيشانا بالحياة وفائدة مذكرات عن البزدرة بقلم أسامة بن منقذ المتوفى عام ١١٨٨م فى مصنفه كتاب الاعتبار (طبعة ف . حِتّى Ph. Hitti ، پرنستون سنة ١٩٣٠ ، الفصل الثالث ، ص١٩٢ — ٢٢٩) الذى ألفه أثناء الحروب الصليبية (انظر Derenbourg : ... Vie d'Ousâma ، النصوص ، باريس سنة ١٨٨٥ و ١٨٩٣) . أما مصنف المملوك محمد المَنْكَلى ، وهو كتاب أنس الملا بوحش الفلا ، الذى كتب عام ١٣٧١ (انظر Brockelmann حـ ٢ ، ص ١٣٦ قسم ٢ ، ص ١٦٧) ونشر (باريس سنة ١٨٨٠) مع ترجمة فرنسية متوسطة القيمة قام بها فلوريان فرعون Florian Pharaon ، فقد فقد الكثير من قيمته منذ تيسر الحصول على رسالة كشَاجِم . وفضلا عن هذا فإن البيزرة تناولتها قصائد تعليمية مثل القصيدة المكونة من ٢١٣ بيتاً التى نظمها المِغْرَبى

الفَجيجى المتوفى عـام ١٥١٤ (بروكلمان Brockelmann ، ح ٢ ، ص ١٣٦) وكتاب الجمهرة فى البيزرة (مخطوطة بمكتبة الإسكوريال رقم ٩٠٣) تأليف رجل يدعى عيسى الأزدى (القرن العاشر ؟) والذى كثيراً ما استشهد به المنكلى. وهذه المؤلفات تستحق النشر بالرغم من أن ل. مرسييه L. Mercier (المصدر المذكور) قد استفاد منها ، وأفاد علاوة على ذلك من مخطوطات الفاكهى المتوفى عام ١٥٤١ والأشعرى المتوفى عام ١٤٤٤ (مخطوطات ، باريس ، المكتبة الأهلية رقما ٢٨٣١ و ٢٨٣٤) ؛ وقد رد طلس (مجلة ...) الأرجوزة الجميلة التى عنوانها « فرائد السلوك فى مصايد الملوك » عن رياضة الصيد بالطيور لابن لُبَاتة (عام ١٢٨٧–١٣٦٦) إلى صيغتها الأولى .

ونخلص من كل هذه النصوص إلى أن طرق الصيد والتدريب كانت هى بعينها تقريباً بالنسبة لكل أنواع طيور الصيد . فكان الصقر الصغير يمسك — وهو « فُرَيخ» أو« أصفر المنقار» (غِطْراف أوغِطْريف) أو من « الصقور الهزازة أى « التى تهجر العش » (الناهضة) — من عشه الشاهق ؛ وكان الصقر الصغير يوقع فى الشرك أو يصطاد بشباك وأنشوطات ، وفى الغالب بارَك وهو « فرخ» أو« وحشى» أو« بلدى» أو«قاطع» أو«راجع» (انظر نظام العش فى كتاب ابن منقذ ، المصدر المذكور ، ص ٢٠٠ — ٢٠١ ؛ M. Planiol : المصدر المذكور ، ص ١٥٤ — ١٥٦) . وعند أسره كان « يرد إلى أليف» أى يستأنس (تعبير ، مهدئ) ؛ وكان جفناه « يغلقان بخط» وكان « يعرض للتجويع أو التنقيص » بالصيام ثم « يفصص الخيط» بالتدريج ويُغرَى بأن يخطو ، من تلقاء نفسه ، على قبضة اليد بتقديم «حفنات ملء المنقار» (بالتلقيم) وإغرائه بلحم فرائس حية (بالتلقيف) . وعندما يصبح أليفاً ويخطو على قبضة اليد عند النداء عليه ، كان يربط إلى « طِوَالة » ويبدأ وقتذاك تدريبه على أن يخضع لهذه اللعبة أو تلك . وكانت غريزته لأكل اللحم تثار وتُنَمّى فراهته لمسك حيوان الصيد بإطلاقه أمام طيوره الكسيرة ، التى تنتخب من أنواع كان يتدرب على اصطيادها . وكانت هذه التمرينات تتكرر فى صبر ، وفى كل مرة تتم على مسافة أكبر . وعندما يُقَدَّر أن التلميذ«مستو للإرسال » كان يجهز بـ« السباقان » والأجراس (الخلاخيل) ثم يعود على آن يلبس فوق رأسه البُرْقُع (أوالكُمّة وفى المغرب الكَنْبِيل) وأن « يغَشّى بالقباء » ، ويكتسب شيئاً من « الأنس » بأن يمضى ساعات طويلة بين الجماهير فى الشوارع والأسواق . وعندما يألف الناس والخيول والكلاب والحيوانات الأليفة كان يؤخذ إلى أماكن الصيد حيث « صاد طَلْقاً » من طير الماء والعصافير ؛ وكان يعود على صوت طَنْبَل مربوط فى سرج الصقّار (انظر L. Mercier : المصدر ، ص٩٨) ، وكان يسمح له بالـ « إشباع » على إحدى فريساته ؛ ولم يكن التدريب ينفذ بهذه الدرجة من الإتقان فى المغرب : وكان الطائر يؤخذ فى مرحلة البلوغ ويطلق سراحه فى الخريف ولايتعرض إلا لتدريب

مدنى (انظر L. Mercier : المصدر المذكور ، ص ٩٦ — ١٠٤) . وعندما كان الصقر ينزل ليستريح ، كان يوضع على «الحمولة» (القفاز) أو على «العارضة» (الكندرة) وكان يعرض لـ «التشريق» فى الشمس بالقرب من حوض استحمامه . وكان أثناء فترة القرنصة (التكريز) يحفظ بمعزل عن أية ضجة ، وكان ذرقه (رمجه) يراقب بعناية . وبهذه الوسيلة كان يحافظ على صحته . وتفرد الرسالات الخاصة بالبيزرة فصولا طوالا عن تشخيص الأمراض التى تصيب طيور اللعب وطرق علاجها وتكشف فى الأغلب الأعم عن إيمان همجى بالتجريب ممتزج بخرافات صحية .

ومنذ عهد النبى صلى الله عليه وسلم طرح السؤال عن حكم الشريعة — كما ورد فى القرآن الكريم — فى جواز أكل لحم طيور الصيد التى تصاد بصقر كاسر مدرب ؛ وكان السؤال يدور حول ما إذا كان الطائر يجب أن يذبح وفقاً للشعائر الدينية . فابن رشد فى كتابه بداية المجتهد ... (انظر ابن رشد : كتاب الصيد ، مختارات من كتاب بداية المجتهد ، النص والترجمة ، شرحه ف . فيريه F. Viré ، فى Revue Tunisienne de Droit ، العددان رقم ٣ — ٤ ، تونس سنة ١٩٥٤ ، ص ٢٢٨ — ٥٥٩) يورد رواية واضحة عن المواقف المختلفة التى اتخذتها المذاهب الأربعة . وهذا الموضوع نفسه هو الجزء التمهيدى فى كل المصنفات التى تناولت البيزرة والصيد .

ومن جهة أخرى فإن البيزرة لم تعجز عن إلهام الشعراء ، وأصبحت منذ عصر الأمويين — هى والقنص — أحد الموضوعات الرئيسية فى الشعر الشعبى بالرجز : والواقع أن الأرجوزة — وهى أكثر مرونة ورشاقة من القصيدة القديمة المتزمتة — سرعان ما أصبحت ، لدى الشماخ المتوفى عام ٢٢هـ = (٦٤٣م) والعجاج المتوفى عام ٨٩ هـ (٧٠٨م) وابنه رؤبة (المتوفى عام ٢٢هـ=٦٤٣م) وكثير غيرهم ، القالب المأثور للقصيدة الطردية : وكانت القصيدة الأخيرة تساير أسلوب العصر كثيراً فى عهد العباسيين ؛ فقد اختارها كثير من كبار الشعراء مثل أبى نواس وابن المعتز وكشاجم والناشى ، وهيأت لهم ، عن طريق البحث عن غريب الألفاظ «فرصة إظهار علمهم» (Ch. Pellat ؛ Langue et Litterature Arabes ، باريس سنة ١٩٥٢ ، ص ١٠٨ — ١٠٩) ؛ ومن شاء المزيد عن الطرديات فلينظر للكاتب نفسه : Le milieu basrien ، ص ١٦٠ وما بعدها والتعليقات . وتوجد الطرديات فى دواوين الشعراء ، وقد ذكر الجانب الأكبر من طرديات أبى نواس فى كتاب الحيوان للجاحظ) ، ومن المؤسف أن نسجل أن هذه اللوذعية التعالمية قد أدت إلى أن يستخدم أولئك الذين يجدون فيها متعة ، لغة ليس فيها إلا القليل مما يستخدمه عشاق الصيد بالصقور من ألفاظ . وقد استغل شعراء الأندلس بصفة خاصة موضوع الصيد بالصقور ، وهو موضوع لم يستطع أن يبرأ من ميلهم الواضح للطبيعة ، وبخاصة ابتداء من القرن الحادى عشر وما بعده ، واستطاعوا أن يدخلوا فيه تلك النغمة التى لم يعرفها

الشعراء الشرقيون (انظر Poésie Andalouse : C.H. Pérès، باريس سنة ١٩٥٣، ص ٣٤٦ — ١٩) . وكان هناك ، إلى جانب هذه الضروب المبتكرة المكتوبة بلغة علمية، شعر فى البيزرة ، مسهب بقى لنا ، وقد نظمه كبار البدو العرب بلهجاتهم المختلفة . ومن الطريف أن نسجل أن الطوارق لم يعرفوا قط فن البيزرة (انظر La chasse chez les Touaregs : H. Lhote، باريس سنة ١٩٥١) : وإن الترفع الذى أبداه جامعو المختارات الشعرية عن اللغة «الدارجة» قد حرمنا من «أغانى» هؤلاء البدو ، التى كانت لاتزال إلى عهد قريب ، تحظى بالاحترام فى تخوم الصحراء، والتى تكشف فى أوصافهم للصقر، طراده وحيوانات صيده ، عن واقعية من الصعب أن نجدها فى الشعر القديم (انظر Chants sur la chasse au faucon : M. Sidoun attribuée à Si El-Hadj Aissa, Chérif de Laghouat فى R. Afr. ، العددان رقم ٢٧٠—٢٧١ ، سنة ١٩٠٨ ، ص ٢٧٢ — ٩٤ ، النص والترجمة والتعليقات) ؛

ولا شك أن الدور الكبير الذى قام به الصقر —باعتباره موضوعاً استلهمته الآثار الفنية الإسلامية— يعد مادة للدراسة كبيرة . والواقع أن طرق التعبير الفنية : المنمنمات والنحت الزخرفى فى الحجر، والجبس ، والخشب والعاج والحفر على البلور والزجاج والنحاس وصياغة البرونز والمعادن الثمينة وصناعة الخزف والطنافس والمطرزات تدين لـ «موضوع الصقر» بقدر كبير من الإنجازات التى لاتقدر : والحق إن الفن الإسلامى فى الشرق والغرب قد استمد من هذا الموضوع ، بتفسيراته التى لاتحصى ، كثيراً من خصائصه (انظر A survey of Persian Art : A.U. Pope، أكسفورد سنة ١٩٣٩؛ Art Musulman : G. Migeon، باريس سنة ١٩٥٦؛ L'Art de l'Islam : G. Marçais، باريس سنة ١٩٤٦) . ونضيف فى الختام أن هذا الموضوع نفسه قد استغل على نطاق واسع فى الرنوك المملوكية (انظر Saracenic Heraldry : L.A. Mayer، أكسفورد سنة ١٩٣٢؛ Cont. a : Artin pacha l'étude du blason en Orient، لندن سنة ١٩٠٢).

المصادر :

علاوة على المصادر المذكورة فى صلب المادة (١) The Baz : A Persian Treatise : D.C. Phillott on falconry, Nama-yi Nasiri، لندن سنة ١٩٠٨ (٢) La Parure des Cavaliers et l'Insigne : L. Mercier des Preux، الترجمة الفرنسية لكتاب «حلية الفرسان» لابن هذيل الأندلسى ، باريس سنة ١٩٢٤ ، ص ٦ و ٤٠٠ والمصادر (٣) ز. م. حسن : Hunting as practised in Arab countries of the Middle Ages ، المطبعة الأميرية ، القاهرة سنة ١٩٣٧ (٤) La chasse au faucon dans les : R.F. E. Hauts du Constantinois ، فى مجلة «TAM» ، ص ٣٣٠ ، الجزائر سنة ١٩٤٨ (٥) La Fauconnerie en Russie, Esquisse historique : G. Dementieff فى L'Oiseau ومجلة Française d'Ornithologie ، العدد ١٥ ، سنة ١٩٤٥ ، ص ٩ — ٣٩ .

[F. Viré فيريه .[ف] آدم

« بيْسا » : كلمة هندية يعرفها الإنكليز باسم پِيْس Pice ، وهي عملة نحاسية كان يتعامل بها في الهند البريطانية تساوي ثلاث پيات Pies أو رُبع أنّا Anna . وأراد شيرشاه في عهد المغل أن يوحد العملة النحاسية فأطلق اسم پيسا على اﻟ « دام » القديم ، وكان كل أربعين منها تساوي روبية . ومع هذا فإن الاسم الذي سُكّت به العملة هو بصفة عامة الفلوس أو الروانى . وپيسا هو الاسم العام الذي يطلق على تلك القطع الكثيرة من النحاس التي ضربت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين في الدويلات الوطنية الكثيرة التي انقسمت إليها الإمبراطورية المغلية (*Useful Tables* : J. Prinsep ، طبعة توماس ، لندن سنة ١٨٥٨ ، ص ٦٢ وما بعدها).

[J. Allan ألان]

« بَيْسان » وبالعبرية « بيت شآن » وباليونانية إسكيثوپوليس Scythopolis : من أوائل المدن التي فتحها العرب في غربي فلسطين ، وكانت فيها سدود وقنوات تتجمع فيها مياه بعض المجاري الكبيرة فتروى الأراضي المجاورة لهذه المدينة وتصرف الزائد من مياهها . وحاولت الحامية البوزنطية الدفاع عن بيسان ضد المغيرين فحطمت السدود فتبطحت البطائح التي كادت تحاصر فرسان العرب ، ولاتزال هذه البطائح باقية إلى الآن ، ولكن العرب تخطوا هذه العقبة وفتحت المدينة أبوابها لهم وأصبحت جزءاً من جند الأردن الذي كونه هؤلاء الفاتحون الجدد لبلاد الشام . وبيسان مسقط رأس الفقيه رجاء بن حَيْوة المتوفى حوالي عام ١١٢ ﻫ ، وهو الفقيه المشهور بصلته بالأمويين ونفوذه لدى عمر بن عبد العزيز . وكانت بيسان مدينة مزدهرة أيام العرب ، وهي على حافة سهل خصب متسع يصل سهل إسدرلون Esdrelon بالغور ، وقد كان مناخ وادي الأردن دفيئاً كما هو شأنه ، تزرع فيه نباتات عظيمة القيمة كالنيلة وقصب السكر ، وإليها يعود الفضل في ازدهار المدينة . ويقول بعض المؤلفين إن في هذا المكان قبر أبي عبيدة بن الجراح أحد فاتحي الشام المعروفين ؛ وقد اشتهرت بيسان بنخيلها الذي ورد ذكره في الأثر ، كما اشتهرت بخمورها التي كانت تصدر إلى الحجاز . ولما كانت بيسان على طريق الحملات الخارجة من دمشق أو من شاطئ البحر المتوسط ، فقد قاست كثيراً من غزوات الصليبيين . ونشبت في السهول المجاورة لها عدة وقائع ، وسقطت في يد جودفرى ده بوايون Godfrey de Bouillon وتركها الصليبيون أثناء حروب صلاح الدين وخربوها في عهد بيبرس . ولم تنهض من كبوتها إلا بصعوبة ، وكانت حالتها أيام ياقوت كحالتها الآن ، لأنه لم يحص فيها سوى نخلتين . وجاء المقريزي في القرن الخامس عشر الميلادي فذكر أن بيسان مدينة صغيرة . ثم انحطت حتى أصبحت قرية حقيرة ، ونهضت بعد الاحتلال المصري في القرن التاسع عشر . وكان فيها أملاك السلطان بما فيها من حدائق جميلة لاتعوزها المياه ، وبها قصر

المدير ويسكنها نحو ثلاثةآلاف نسمة : وسيتزايد هذا العدد على الأيام على الرغم من الحر اللافح وعدم ملاءمة جوها للصحة : واستفادت بيسان من الخط الحديدى الذى مد بين حيفا ودرعة .

المصادر :

(١) البكرى ، طبعة ڤستنفلد ، ص ١٨٨ (٢) الطبرى ، جـ ١ ، ص ٢١٥٧ ، ٢١٥٨(٣) الترمذى : صحيح ، طبعة بولاق ، جـ ٢ ، ص ٤١ (٤) المبرد : الكامل ، طبعة Wright ، ص ٧٣ (٥) الأخطل : ديوان ، ص ٣ (٦) الأغانى ، جـ ٢ ، ص ٨٦ ؛ جـ ٩ ، ص ٨٠ (٧) المقدسى ، طبعة ده غويه ، ص ١٦٢-١٦٣ (٨) ياقوت ، جـ ١ ، ص ٢٠١ ، ٧٨٨ - ٧٨٩ (٨) ابن الجوزى : صفوة الصفوة ، حـ ١ ؛ ص ٢٠ ؛ مخطوط بدار الكتب المصرية (١٠) G. Le Strange : *Palestine Under the Muslems* ، ص ٤١١ (١١) G.A.Smith : *Historical Geography of the Holy Land* ، ص ٣٥٧ - ٣٦٤ .

[H. Lammens لامنس]

+ بيسان : بلدة فلسطينية صغيرة فى وادى الأردن ،على مسيرة ٣٠ كيلومتراً (١٨ ميلا) جنوبى بحيرة طبرية ، وعلى ارتفاع ٩٨ متراً فوق سطح البحر ، وتقوم فوق شرفة ترتفع ١٧٠ متراً فوق الأرض المنخفضة التى يشق فيها نهر الأردن طريقه ، على مسافة منها . وبهذا تبرأ من الحرارة الاستوائية الشديدة التى تسود فى غير ذلك من مواضع الغور (انظر هذه المادة) ، ومع ذلك فإن مناخها حار رطب ، لم يتوان الجغرافيون العرب عن التنديد به ، وفى الوقت نفسه يأسفون لسوء حال مائها (على أنهم ينوهون بمزايا عين الفلوس ، وهى بئر تعدها رواية منتشرة بين الناس من العيون الأربع التى تنبع من الجنة) . وقد أتاح الرى ، فيما مضى ، زراعة الأرز ، وكان عماد ثروة البلاد فى عهد المقدسى ، أما أشجار النخيل التى تحدثت عنها الروايات ، فإن الجغرافى ياقوت ، لم يشهد منها فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) ، سوى نخلتين . ولكن بيسان نجحت فى الحفاظ على نواة العمران فيها حتى اليوم ، بفضل موقعها التجارى والاستراتيجى المشهود على الطريق التجارى الرئيسى الذى يربط دمشق وداخل سورية بالجليل ومنها إلى مصر وساحل البحر المتوسط ، على الرغم مما تعرضت له من تقلبات تاريخية لاحصر لها .

وإن تعمير هذا الموقع ، الذى ثبت أنه تم قبل فترة الألف السنة الثالثة ، من حفريات تل الحصن التى نجحت فى الوصول إلى مستوى العصر البرونزى ؛ ليرجع حقاً إلى عصور قديمة جداً . ونحن نعرف اهتمام المصريين ببلدة بتشهشن أوبتهشن القديمة ، التى نقلوا اسمها وكتبوه بتششر ، والتى ضموها ثلاثة قرون بعد انتصار تحتمس الثالث فى سهول مجدو ،وتركوا آثاراً عديدة تدل على احتلالهم لها . ثم أصبحت هذه القرية الهامة ، التى كانت هدفاً لأطماع الفلسطينين وبنى إسرائيل والمديين ، والتى كانت ، فى وقت ما ، جزءاً من مملكة سليمان ،

وإن ظلت دائماً معادية لدين اليهودية ، من أهم المدن العشر فى العصرين الهليى والرومانى ، متسمية باسم إسكيثوپوليس Scythopolis . وازدهرت الهلينية هناك ، وتأيّد النجاح الذى أحرزته المسيحية ببناء كنائس وأديرة متعددة . وكان أسقفها رئيساً لأساقفة ولاية فلسطين الثانية Palestina Secunda ، وهناك ولد كاتب سير القديسين المشهور سيريل الإسكيثوپوليسى Cyril of Scythopolis .

وتعرضت البلدة لهجمات العرب الأولى ، ففى أوائل عام ١٣هـ (٦٣٤م) هاجم جند خالد بن الوليد جيشا بوزنطيا (روميا) وأبادوه ، فى مكان لايبعد عنها كثيراً ، واحتلت البلدة التى استعادت الآن اسمها الأصلى ، والذى خفف إلى بيسان ، احتلالا تاماً عام ١٥هـ(٦٣٦م) وقت غزو شُرَحْبيل ابن حسنة لإقليم الأردن ، ومن المحقق أن أبا عبيدة ابن الجراح ، الذى يقع ضريحه هناك فى قول بعض الكتاب ، قد زارها . ويبدو أنها ازدهرت فى هدوء وسلام وسط بساتينها عندما كانت مركزاً إدارياً لأحد نواحى جند الأردن ، إلى أن هاجمها الفرنجة فى الحرب الصليبية الأولى ، وضموها إلى مملكة القدس اللاتينية ، بعد أن استولى عليها تانكْرِد Tancred عام ٤٩٢هـ (١٠٩٩م) وأنشأوا بارونية بيسان ولكنهم نقلوا الكرسى الأسقفى إلى الناصرة . وظل تاريخها مضطرباً . وانتهت هجمات المسلمين عليها باستعادة صلاح الدين لها عام ٥٨٣هـ (١١٨٧م) ، وتعرضت من بعد لغارة جديدة قام بها الفرنجة فى الحرب الصليبية الخامسة ، ونهبوها عام ٦١٤هـ (١٢١٧م)

وكان غزو المغول الذين هزموا فى مكان لايبعد كثيراً عن عين جالوت (انظر هذه المادة) عام ٦٥٨هـ (١٢٦٠م) بمثابة ضربة شديدة نزلت بها ، ولكن قدر لها فيما بعد أن تصبح فى عهد المماليك قصبة ولاية فى الثغر الثانى الجنوبى المتاخم لولاية دمشق . وشيد فى هذه الفترة خان سَلَّار فى المنطقة المجاورة لها مباشرة على طريق خط السكة الحديدية الحالى . وكان ينزل بهذا الخان البريدية الراكبون الذين عدل خط سيرهم ليمروا بهذا الطريق بمبادرة اتخذها كبير الحجاب ابن فضل الله عام ٧٤١هـ (١٣٤٠م) .

المصادر :

(١) F.M. Abel : *Géographie de la Palestine* ، باريس سنة ١٩٣٣ — ١٩٣٨ ، وبخاصة جـ ٢ ، ص ٢٨٠ — ٢٨١ (انظر Bethsan) مع إشارات إلى Rowe : *Beth-Shan, Topography and History* ، سنة ١٩٣٠ ، وإلى مقالات مختلفة فى *Revue Biblique* ، وبخاصة بين عامى ١٩٢٢ و١٩٢٥ (٢) Le Strange : *Palestine under the Moslems* ، لندن سنة ١٨٩٠ ، وبخاصة ص ٤١٠ — ٤١١ (٣) A.S. Marmardji : *Textes Géographiques* ، باريس سنة ١٩٥١ ، ص ٣٧ — ٣٨ (٤) Caetani : *Annali* ، الفهارس (جـ ٢ ، ص ١٢٨٩ ، جـ ٦ ، ص ٤٢) (٥) الكاتب نفسه : *Chronographia* ، ص ١٥٠ — ١٥١ و ١٧٩ (٦) البلاذرى : فتوح البلدان ، ص ١١٦ (٧) الطبرى : الفهرس وبخاصة جـ ١ ، ص ٢١٥٧ — ٢١٥٨ (٨) ابن الأثير : الفهرس ، وبخاصة جـ ١١ ، ص ٣٦١

(٩) *Hist. Or. Cr.*، الفهارس (١٠) الهروى: كتاب الزيارات، طبعة سوردل — تومين Sourdel-Thomine، دمشق سنة ١٩٥٣، ص ٢١ من النص (ص ٥٤ من الترجمة، دمشق سنة ١٩٥٧) (١١) ياقوت، ١ه ، ص٧٨٨(١٢) البكرى: *Das Geographische Woerterbuch*، طبعة فستنفلد Wuestenfeld، ص١٨٨ (١٣) أبو الفداء : تقويم ، ص ٢٤٣ (١٤) R. Grousset : *Hist. des Croisades*، سنة ١٩٣٤، ص ٣٦، الفهرس ، وبخاصة حـ ١، ص١٧٩ — ٨١، ٢ حـ ٢، ص ٢٠١ — ٢٠٤ (١٥) M. Gaudefroy-Demombynes : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، باريس سنة ١٩٢٣، وبخاصة ص٦٤، ص ١٧٩ (١٦) J. Sauvaget : *La Poste aux chevaux*، باريس سنة ١٩٤١، ص ٧٣ — ٧٥.

آدم [سوردل — تومين Sourdel-Thomine]

+ «بيستون» : (انظر مادة «بهستون»).

«بيسىّ» كلمة فارسية (عملة من ذوات العشرين) : عملة فارسية صغيرة كما يقول ڤولرز (Vuellers: *Lexicon Persico Latinum Viginti denarioli*) تساوى خمس محمودى . وكل عشرة دنانير تساوى بيسىّ فى العملة الحديثة ، وكل ألف بيسىّ تساوى تومان ، وعلى هذا فإن قيمة البيسىّ تقرب من نصف البنس الإنكليزى (وانظر مادة «سكّة») .

«بيش بالق» أوبيش بالغ أوبش بكلق : كلمة تركية معناها خمس مدن Pentapolis ، وهى بالصينية «يى تثنغ» أى مدينة الشمال : مدينة فى التركستان الصينية الحديثة شمالى الجبال السماوية «تثين شان» ، ولم يعيّن موقع هذه المدينة تعييناً مقنعاً إلا فى العصر الحديث . وقد تردد ذكر هذه المدينة فى النقوش الأورخونية من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر الميلادى . وبحث الجغرافيون وعلماء الصينيات عن موقع «بى تثنغ» وبيش بالق فى المدينة الحديثة أوروم‍چى منذ أيام كلاپروث Klaproth وأبل رموسات Abel Remusat وكان گروم جرژمايلو Grum. Grzhimailo أول من ذهب عام ١٨٩٦م إلى أن هذه المدينة لابد أنها كانت أبعد من ذلك ناحية الشرق فى مكان قريب من گوچان الحديثة (*Opisanie puteshestviya a Zapadnij, Kitai*، ج ١ ، ص ٢٢١ وما بعدها) . وقد تدعّم هذا الرأى فى المجلد الثانى من هذا المؤلف (سنة ١٨٩٩ ، ص ٤٢ وما بعدها) عندما أشار جرژ مايلو إلى كتاب «منغ كويوموكى» الذى ترجمه بوبوف Popov عام ١٨٩٥ . وفى عام ١٩٠٣ نقل إدوارد شاڤان Edward Chavannes مستقلا عن پوپوف وگروم جرژمايلو نفس الإشارات عن كتاب صينى آخر هو سى يوشوى تآوكى (*Documents sur les turcs occidentaux*، ص ١١) وأثبت دلبرژيو Dolbezhew عام ١٩٠٨ أنه يوجد بالمنطقة التى حددها الكتاب الصينيون عند قرية «هويآوتسى» على مسيرة ستة أميال من شمال مدينة تسيموسا أطلال

مدينة على شيء من الأهمية محيطها ميلان ونصف الميل ، وتعرف هذه المدينة الآن بـ « پوچنونغ تسى » (*Izviestiya Russkago Komiteta dlja, izucheniya Sredney i Vostrchnow Azii*، رقم ٩، ص٦٥ومابعدها). ولم يكن لهارتمان (M. Hartmann : *Chinesisch Turkestan* ، هال سنة ١٩٠٨ ، ص ٧) وبلوشيه (Blochet : *Introduction de l'histoire de Rashid eddin*، لندن — ليدن سنة ١٩١٠ ، ص ٢١٢ ، ٣١٦) علم بهذه الأبحاث وهما ما زالا يأخذان بالرأى القديم القائل بأن بيش بالق هى عين أورومچى ؛

وتذهب المصادر الصينية إلى أن هذه المدينة كانت فى الزمن القديم منذ أسرة هان المتأخرة (٢٥ — ٢٢٠م) مقر أمير من أهل البلاد اسمه قَغَنَ ستويه (Chavannes : *Doucments etc.* ، ص١٩ ، ٣٠٥) ولم تظهر الأسماء الصينية «كِن — مَن » و« پى — تنغ » إلا فى القرن السابع الميلادى ،وكانت پى تنغ منذ عام٦٥٨ عاصمة ولاية تابعة للصين ،وكان ولاتها من الصين أومن الأمراء الأتراك فى بعض الأحايين. وأفلح الحاكم الصينى عام ٧١٤م فى صد غارة قامت بها القبائل التركية بقيادة ابن الخان موچو، ومهما يكن الأمر فإن الترك وأهل التبت أزالوا السيادة الصينية فى نهاية هذا القرن . وانتقلت پى تنغ إلى أيدى الأويغورية ثم إلى القرلق عام ٧٩١م.

وورد ذكر المدينة بعد ذلك على أنها مقر أمير أويغورى استقبل ببلاطه فى پى تنغ سفير أسرة سنغ المسمى وانغ — ين — تى عام ٩٨٢م . ويعود الفضل فيا لدينا من وصف مفصل عن بيش بالق إلى ماذكر عن هذه السفارة (ترجم أخبار هذه السفارةسانت جوليان St. Julien فى المجلة الأسيوية، المجموعة الرابعة ، ج ٩ ، ص ٥٠ وما بعدها)؛ ومن الأدلة الحاسمة على أن بيش بالق هى عين خرائب بثو چونغ تسى — كما يذهب إلى ذلك دلبزيو Dolbezhew — أن كل ما ذكره وانغ ين — تى عن موقع المدينة وما جاورها إلى آخره يتفق تماماً مع حقيقة الكشف فى الأطلال التى بقيت فى بثو چونغ تسى ؛ ومن الواضح أن البحيرة التى وصفها وانغ ين تسى وعبرها فى قارب كانت إلى الشرق من هذه المدينة ؛ ولاتزال هناك بقايا سد قديم يمكن استعماله لتحويل النهر إلى بحيرة . ويظهر أنه كان إلى الغرب من هذه الأطلال معبد بوذى . ويقول وانغ ين تى إنه كانت هناك فى أيامه معابد بوذية فى پى تنغ بنيت عام ٦٣٧م؛ ولم يكن السكان يشتغلون بفلاحة البساتين فحسب ولكنهم كانوا يصنعون أدوات من الذهب والفضة والنحاس والحديد .

ويبدو أن بيش بالق لم تذكر إلا مرة واحدة فى المصنفات الإسلامية قبل عهد المغول وذلك فى كتاب حدود العالم الذى لانعرف مؤلفه (٣٧٧هـ = ٩٨٢ — ٩٨٣م) . وقد ورد ذكر مدينة پنجيكث أى المدن الخمس ، وقيل إنها إلى الشمال من جبال طفقان (تثين شان) وإنها مصيف أمراء التغزغز ؛ وواضح أن اسم هذه المدينةعبارة عن ترجمة فارسية لبيش بلق . ويروى أنها لم تكن شديدة الحرارة صيفاً كما هو شأن المدن التى إلى الجنوب من هذه الجبال

ومع هذا فلم يذكر الكرديزى (Otchet o : Barthold Pozezdkie v Srednjuja Aziju، ص ٨٦) مدينة بيش بالق (پنجيكث) فى وصفه للطريق الممتد من بلاد التغزغز إلى جبال گوكمان (جبال ساجان) فى حين أن المصنفين فى العهد المغولى يقولون إن بيش بالق كانت على جانب كبير من الأهمية باعتبارها مبدأ طريق القوافل عبر الصحراء إلى منغوليا ، شأنها فى ذلك شبيه بشأن گوچان الحديثة : ولهذا السبب كان إقليم بيش بالق من المناطق الأولى التى وصلت إليها القبائل التى فرت من منغوليا عند قدوم چنكيزخان فى القرن الثالث عشر الميلادى ثم بعد ذلك قبائل هذا الفاتح نفسه .

وكانت بيش بالق وقره خوجه (قرب طورفان الحديثة) فى ذلك الوقت أهم مدن أمير أويغورى يلقب بـ «إيدى قوت» وكان تابعاً لـ «گورخان» القره خطائى. وانتهز إيدى قوت هذا انتصار جيوش چنكيزخان عام ١٢٠٩م للتخلص من سلطان گورخان ووضع نفسه تحت حماية المغول . وإذا أخذنا بالرواية الضعيفة التى أوردها الجوينى (تاريخ جهان كشاى فى Turkestan v epocha : Barthold Mongolskago nashestviya جـ١ ، ص ١١٥) فإن الفرق التى بعث بها محمد خوارزمشاه فى السنين العشر التالية وعاثت فى الأرض وصلت إلى بيش بالق . والجوينى هو الذى أمدنا أيضاً بما نعرفه عن العلاقات بين رعايا الإيدى قوت وسفراء المسلمين فى السنوات الأولى من الحكم المغولى . واتحدت بلاد الأويغورية مع الدول الإسلامية بآسية الوسطى بفضل الغزوات المغولية المظفرة ناحية الغرب التى اشترك فيها الإيدى قوت وقاد جيشاً عدته عشرة آلاف مقاتل . ولم تستطع هذه البلاد أن تقاوم انتشار الإسلام وبخاصة أن المسلمين كانت لهم بفضل علمهم وثرائهم الغلبة والنفوذ فى إمبراطورية المغول ، ولانستثنى من ذلك الصين ، وقد حلوا تدريجاً محل الأويغورية الذين كانوا المعلمين الأول للمغول ، وبذلك قامت خصومة شديدة بين الأويغورية والمسلمين . وفى عهد مونگكه خان (١٢٥١ — ١٢٥٩) عَهِد بحكم بلاد خوارزم بأسرها حتى الحدود الصينية إلى مسعود بك ولد محمود يلَوَاج الخوازرمى . وقد ورد ذكر مسعود بك أيضاً فى المصنفات الصينية على أنه حاكم بيش بالق ، وفى الوقت نفسه أى عام ٦٥٠هـ (١٢٥٢ — ١٢٥٣م) اتهم سيف الدين الذى كان يعيش فى بيش بالق (وربما كان يمثل فيها مسعود بك) الإيدى قوت بأنه أصدر أوامر سرية تقضى بذبح المسلمين فى بلاده . وأدانته المحكمة التى عينها المغول لمحاكمته وقتل فى بيش بالق . وقد ذهب الجوينى إلى منغوليا عام ٦٤٩ — ٦٥١هـ فى ركاب أرغون أغا حاكم فارس المغولى ، ولابد أنه زار على الأقل بيش بالق فى عودته ، ولكنه لم يذكر لقرائه سوى قصص خرافية استقاها من مصادر أويغورية منها قصة تدور حول تأسيس مدينة بيش بالق (انظر بصفة خاصة Kudatkubilik :W. Radloff، المقدمة ، ص ٤١ وما بعدها) ولم يقل لنا شيئاً عن المدينة نفسها وعن اتساعها وما إلى هذا . كذلك لم يذكر لنا الرحالة الذين زاروا بيش بالق فى القرن الثانى

عشر أمثال تشانغ چئون الصينى (١٢٢١م ، Bretschneider : *Mediaeval Researches* جـ ١ ، ص ص ٦٥) وهثوم ملك أرمينية الصغرى (١٢٥٥م) إلا النزر اليسير عن هذه المدينة . ولم يذكر رحالة أوربا الغربية شيئاً عن بيش بالق فى العهد المغولى ، وإن كان الطريق الممتد من أرمالك (ألمالق بالقرب من كولجه) إلى كمبلك (خان بلق أى بكين) الذى ذكره كل من پيگولوتى Pegolotti (Yule: *Cathay*، ص ٢٨٨) ومارينوللى Marignolli (الكتاب المذكور ، ص ٣٣٨) وغيرهما لابد أنه كان يمر بمدينة بيش بالق . ويقول وصّاف (Hammer ، ص ١٩ ، الطبعة الهندية ، ص ١٢) أن المسافر يقضى أسبوعين فى الذهاب من ألمالق إلى بيش بالق .

ومعلوماتنا عن تاريخ المدينة بعد ذلك وتخريبها النهائى قليلة . فقد استطاع الإيدى قوت بعد انهيار إمبراطورية چنكيزخان أن يحكم دولة مستقلة فيما بين مملكة الخان الأكبر (الصين) والإمبراطورية المغولية فى آسية الوسطى . وفى حوالى عام ١٢٧٥ أفلح فى صد غزوة آتية من آسية الوسطى (d'Ohsson : *Histoire des Mongols* جـ ٢ ، ص ٤٥١ وما بعدها)

ونستدل من الخريطة الصينية التى عملت عام ١٣٣١ (Bretschneider: *Mediaeval Researches* ، اللوحة التى فى صدر جـ ٢) أن جزأى مملكة أويغور القديمة أى بيش بالق وقره خوجه ، كانا من أملاك أبناء چغتاى (انظر هذه المادة) ولابد أن بيت الإيدى قوت قد هلك إبان الحروب التى نشبت بين مملكة چغتاى والخان الأكبر ؛ وقد هزت هذه الحروب والنزاع الذى دب بين أبناء چغتاى كيان هذه المدينة . ويزعم محمد حيدر صاحب تأريخ رشيدى الذى عاش فى القرن العاشر الهجرى الموافق السادس عشر الميلادى أن أرض بيش بالق كانت تابعة لـ «مغلستان» التى كانت تمتد من بحيرة بلخش (انظر هذه المادة) إلى برس كول ؛ وهى بركول الحديثة على الحدود الصينية (تأريخ رشيدى ، الترجمة الإنكليزية ، لندن سنة ١٨٩٥م ، ص ٣٦٥) ويلوح أن بيش بالق كانت قد تخربت منذ أمد طويل ، شأنها فى ذلك شأن المدن الأخرى فى هذه الناحية التى ورد ذكرها فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين مثل بلاساغون وألمالق وغيرهما . ويلوح أيضاً أن الصينيين أطلقوا اسم بالق فى القرن الخامس عشر علماً على ناحية بعينها فقط ، وفى هذا القرن حل الإسلام محل البوذية فى هذه البلاد ، ويرد ذكر الحملات الأولى التى شنت على بلاد أحفاد چغتاى فى القرن الخامس عشر ؛ ودخلت جميع الأراضى التى فى النصف الشرقى من آسية الوسطى بعد ذلك فى المملكة المتبدية العظيمة التى أسسها القالموق ، ولم يغزها الصينيون حتى الأعوام ما بين ١٧٥٥ إلى ١٧٥٨ . وطبيعى أن ظروفاً كهذه لاتلائم تقدم المدن والحياة المتحضرة . وعلى الرغم من ذلك فإننا نستبين من الخريطة التى رسمها الضابط السويدى رينا Renat أثناء إقامته بين القالموق (سنة ١٧١٦ - ١٧٣٣ . *Carte de la Dzongarie dressée par la Suédois Renat* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٨١) أن

مدينة بووبنسن Borbensin بناحية كرچان الحديثة؛ ولانعرف عن هذه المدينة شيئاً سوى ما ذكرنا . ولم تؤسس مدينة كوچان إلا بعد توطد الحكم الصينى ، وكوچان بالصينية كوچئونگ وبالتركية كوشنگ .

[بارتولد W. Barthold]

« بيشة » وتكتب أيضاً « بِئْشة » بالهمزة : قرية غناء فى واد كثير الأهل من بلاد اليمن على مسيرة أربعة وعشرين ميلا من تبالة ، وهى من عمل مكة وتبعد عنها مسيرة خمسة أيام . والوادى يبدأ من جبال الحجاز ، ويجرى تجاه نجد ثم ينصب فى نجد حتى ينتهى فى بلاد عُقَيْل . وفى بيشه بطون من الناس كثيرة من خَثْعَم وهلال وسُوَاءة وسَلُول وعقيل والضباب وقريش ، ولقريش ملك فى وادى بيشة يقال له المَعْمَل ، وببيشة من النخل والفسيل شيء كثير ، وفيها أيضاً واد مشجر كثير الأسد (الحريرى ، مقامة ٤٨ فى آخرها ، الكامل ، طبعة Wright ص٣٤٩ ص ١٦ ، ص ٥٠٣ ، س ١٤ ؛ الأغانى ، ج ٤ ، ص ٧٥) ويزعم الإدريسى (طبعة Jaubert) أن المسافة بين بيشة وتبالة خمسون ميلا . وقلعة بيشة الحالية على خط عرض ٢٠ شمالا وخط طول ٤٣ْ ٢٠َ شرقاً .

ويذكر ابن حوقل مدينة أخرى اسمها بئشة فى البحرين (المكتبة الجغرافية العربية ، طبعة ده غويه ، الفهارس) ويقول سنوك هرجرونيه (Snouck Hurgronje : Mekka ج ١ ، ص ١٨١) إن شرطة شريف مكة يقال لهم بيشة نسبة للقبيلة اليمانية المعروفة بهذا الاسم .

المصادر :

(١) الهمدانى ، طبعة ميلر ، الفهرس (٢) ياقوت : المعجم ، طبعة فستنفلد ، ج١ ، ص ٧٩١ (٣) Sprenger : *Die alte Geographie Arabiens* ، ص ٤٧ (٤) Ritter : *Erdkunde* ، ج ١٢ ، ص ٢٠٢ ، ٩٤٩ وما بعدها .

[ڤاير Th. Weir]

« بيشرع » : اسم فارسى يطلق على أولئك الصوفية الذين يذهبون إلى أن أحكام الإسلام لم توضع للذين أنارت الصوفية بصائرهم (أى الذين لايؤمنون بالكتب المنزلة) .

+ « بيشهر » : (انظر مادة « بكشهر »)

« پيشوا » : لقب أحد وزراء سلاطين البهمنية فى الدكن وهو كبير وزراء شيوَجى وزعيم حلف المراطها . وپيشوا معناها بالفارسية زعيم ؛ وبالفهلوية پيشوبَئْ ؛ وبالآرامية بيشْبَئْ ؛ ويمكن الرجوع إلى كتاب (Hubschmann : *Armenische Grammatik* ج ١ ، ص ٢٣٠) . فيما يختص بصيغها القديمة .

كان يعاون شوجى ، منشئ سلطان المراطها السياسى فى الدكن مجلس من الوزراء يعرف باسم « أشته پردهن » وكان پيشوا أو «مُخْياپردهن» أحد هؤلاء الوزراء، ولم يكن منصبه هذا وراثياً ؛ وكان شوجى مستبداً بالسلطة ، وشاهد ذلك أن وزراءه لم يكن ليسمح لهم باختيار مساعديهم « نوابهم » بل كان ذلك موكولا إلى شوجى نفسه ؛ ويلى شوجى فى المرتبة الپيشوا : وكان المشرف على الأمور المدنية والحربية يضع خاتمه على جميع الرسائل والوثائق الرسمية ، وقلل پَنْت پرتينيدهى من سلطان الپيشوا فى عهد راجَرام . ويعتبر بالاجى ڤسڤناث (سنة ١٧١٤ – ١٧٢٠) أول پيشوا لأنه هو المؤسس الحقيقى لسلسلة من الحكام أمكنهم تدريجاً أن يحلوا محل راجات ساتارا فى زعامة الحلف المراطهى . غير أنه قد حكم قبل عهده بالفعل ستة پيشوات هم : شامْرَج نيلكَنْث رُزْكَر، ومُرُوتِرمَبك پنگلى ، ونيلكَنْث مرشُور پنگلى، وپَرَشْرام ترمبك پرتينيدهى ، وبهرومرشور بنگلى ، وبلكرشنا ڤاسُدِف .

وكان بالاجى ڤسڤناث بهطّ (سنة ١٧١٤ – ١٧٢٠م) مؤسس أسرة الپيشوا « چِتْپاوَن » قديراً أو قل إنه كان برهميا كُنْكَسْتْ أقامه شاهو (١٧٠٨ – ١٧٤٩م) كبيراً للوزراء . وزاد سلطان الپيشوا نتيجة للمصاعب التى لقيها شاهو والفوضى السياسية التى سادت مهاراشترا وضعف راجوات ساتارا المتأخرين .

وقدأزال اعتقال پراتينيدهى داد ُبا (جگجيڤنراو) عند موت شاهو عقبة أخرى كانت تعترض تقدمهم ، أضف إلى ذلك أن هذا الاعتقال كان ينبئ بنهاية نفوذ البراهمة الدشستية السياسى فى الدكن ؛ ومع أن بالاجى ڤسڤناث وجد أن البلاد مزقتها الفتن الأهلية فقد تركها فى أمن وسلام ورخاء ؛ وعقد بالاجى ڤسڤناث حسابات دخل الدولة فزاد بذلك من إشراف البراهمة على أموالها . وقد أعطاه الإمبراطور المغلى محمد شاه أثناء قيامه بمنصب الوزارة حق جباية « الچوث » وهو عبارة عن ربع غلة أراضى الدكن ، وسمح له بأن يزيد على هذه الضريبة ما يوازى العشر أيضاً ؛ ويطلق على هذه الضريبة الإضافية « سَرْدسمكهى » . واتبع ولده باجى رآو (سنة ١٧٢٠ – ١٧٤٠م) سياسة التوسع ، وعقد قبل وفاته بعام معاهدة تغلب عليها الصفة التجارية مع لو Law حاكم بومباى (Aitchison ج٦، رقم ١) وعهد الپيشوا الثالث بالاجى باجى رآو (١٧٤٠ – ١٧٦١م) بالحكم إلى ابن عمه سداشف رآو البهآو كما عهد بقيادة جيوشه إلى أخيه راگهُناث رآو المشهور باسم رگهوبه ، وامتاز حكمه بسرعة ازدياد سلطة المراطها ، وعاثت جنوده فى البلاد من الكرنتك إلى الپنجاب حتى لحقت بهم الهزيمة المنكرة عند پانيپت (انظر هذه المادة) عام ١٧٦١ ؛ واستتبع الاتفاق الذى عقد عام ١٧٥٥م أن حطمت حملة مؤلفة من الإنكليز والمراطها نفوذ أنگريا Angria رئيس القرصان الذى كان يهدد بغاراته المستمرة طريق الملاحة على الساحل الكُنْكَنى ؛ وانتهت هذه الحملة بعقد معاهدة مع الپيشوا نصت

على حرمان التجار الهولنديين من الاتجار فى أرض المراطها (Aitchison ، ١ ، رقم٣) وما إن توفى هذا البيشوا حتى قامت الفتن التى أضعفت من قوى المراطها ؛ وانتقل النفوذ بعد ذلك إلى قواد المراطها وهم :

سندهيا الجوالپورى ، وبهنسله الناكپورى ، وهو لكر الأندورى و گيكوار البرودوى . واستعاد المراطها نفوذهم مرة أخرى فى بلاد الهند الشمالية على يد سندهيا (سنة ١٧٧١) أيام مادهورآو (سنة ١٧٦١ — ١٧٧٢م) وأصبح شاه‌عالم إمبراطور المغل الذى تخلى عن الإنكليز ألعوبة فى يد هؤلاء المراطها . ثم خلف مادهو رآو أخاه نراين رآو (سنة ١٧٧٢ — ١٧٧٣) ولكنه قتل بتحريض عمه رجهوبه ؛ وقسم الحلف المراطهى فترة من الزمن إلى قسمين متخاصمين أحدهما حزب رجهوبه المطالب بمنصب البيشوا والآخر حزب البلاط بزعامة پَهَدْنَڤيس ،وكان يؤيد نادهو رآو نراين (سنة ١٧٧٤ — ١٧٩٥) فى مطالبته بالعرش . ونادهو هذا هو ابن نراين رآو ، وقد ولد بعدوفاة أبيه . وأدى تعزيز حكومة بومباى لدعاوى رجهوبه إلى قيام حرب بين الإنكليز والمراطها انتهت بعقد معاهدة سالبائى عام ١٧٨٢ ، وكان الفضل فى إبرامها لوارن هاستنگز Warren Hastings وأقرت هذه المعاهدة استقلال سندهيا ووطدت السلام بين الإنكليز والمراطها عشرين سنة . وأصبح تاريخ المراطها من ذلك الحين عبارة عن نضال قام بين نانا پهدنڤيس (بالاجى جَنَرْدَهَن) الذى حاول تقوية نفوذ البيشوا ، وماهادجى سندهيا الذى أراد السيطرة على البيشوا لكى يتخذ منهم حجاباً يستر مظالمه .

وسابع البيشوا وآخرهم هو باجى رآو الثانى (سنة ١٧٩٦ — ١٨١٨) وقد دب النزاع فى سبيل الحصول على السلطان فى پونا بين هولكر Holkar ودولت رآو سندهيا الذى خلف ماهادَجى سندهيا عام ١٧٩٤ ، وذلك خلال حكم المركيز ولزلى Wellesley بعد وفاة نانا پهدنڤيس عام ١٨٠٠ م . وفر البيشوا أثناء هذا النضال إلى بسّين حيث طلب حماية الإنكليز ، وفى عام ١٨٠٢م نصب ولزلى بمقتضى معاهدة بسين حامياً للبيشوا الذى رضى أن يقبل حامية إضافية ، وسمح للإنكليز أن يتوسطوا فى النزاع بينه وبين أمراء الهند الآخرين (Aitchison ، ج ٦ ، رقم ١٣) . وطبيعى أن هذا لم يرق فى أعين أعضاء الحلف المراطهى الآخرين . ووقع باجى رآو لسوء الحظ تحت نفوذ حظى له ضعيف الخلق اسمه ترمبكجى ، وهو الذى اشترك فى مقتل رسول گيكوار ، وكان هذا الرسول قد دعى إلى پونا بعد أن أمنه الإنكليز على حياته . ولما ذكر الحاكم إلفنستون Elphinstone أن البيشوا يتآمر على تكوين حلف مراطهى ضد الإنكليز أرغم البيشوا على إمضاء معاهدة پونا عام ١٨١٧م .وكانت هذه المعاهدة مكملة لمعاهدة بسين التى مر ذكرها ؛ بيد أن وعود باجى رآو كانت حبراً على ورق لأنه عندما تقدم اللورد هاستنگز للقضاء على المراطها ثار البيشوا ونهب مقر الحاكم الإنكليزى . وهزمت

جيوش البيشوا وقضى على هذا المنصب . ومع ذلك فقد أجرى على باجى رآو معاش سنوى وسمح له بالإقامة فى بتهور ، وبها توفى عام ١٨٥١م . واختفى نانا صاحب الذى كان قد تبناه باجى عام ١٨٥٨م .

المصادر :

(١) C.U. Aitchison : Treaties, engagements & Sanads etc. ، ج ٦ ، سنة ١٩٠٩ (٢) Cambridge Hist. of India ، ج ٥ ، فصل ١٤ ، ٢٢ ، ٢٣ (٣) T. E. Colebrooke : Life of Mountstuart Elphinstone ، فى مجلدين ، سنة ١٨٨٤ (٤) M. Elphinstone : Report on the Territories Conquered from the Paishwa ، سنة ١٨٣٨ (٥) W. G. Forrest : Selections from the letters Preserved in the Bombay Secretariat ، سلسلة كتب المراطها ، سنة ١٨٨٥ ؛ Home Series سنة ١٨٨٧ (٦) J. H. Cense & D. R. Banergi : The Third English Embassy to Poona ، سنة ١٩٣٤ (٧) J. C. Grant Duff : A History of the Mahrattas فى مجلدين ، سنة ١٩٢١ (٨) V.V. Khar : Aitihasik Lekka Sangraha فى اثنى عشر مجلداً (٩) A. Macdonald : Memoir of the Life of the Late Nana Furnuwees ، سنة ١٧٥١ (١٠) M. S. Mehta : Lord Hastings & the Indian States ، سنة ١٩٣٠ (١١) D.B. Parasnis : Itihas Sangraha ، فى سبعة مجلدات (١٢) Publications of the Bharat Itihas Sansodhk Mandal ، پونا (١٣) V. K. Rajwad : Marathanchya Itchsonchi Sadhanen ، فى ٢٢ مجلداً (١٤) G. S. Sardesai : Marathi Riyasat فى ثمانية مجلدات (١٥) Selections from the Pishwas Daftar ، طبعة G. S. Sardesai فى ٤٥ مجلداً (١٦) S. Sen : The Administrative System of the Marathas ، سنة ١٩٢٣ .

[كولين داڤيز C. Collin Davies]

+ « البَيْضاء » (أى المدينة أو القلعة البيضاء) : اسم مكان عربى متواتر يطلق على أماكن متفرقة فى جميع أرجاء الأراضى الإسلامية . ويذكر الهمدانى (صفة جزيرة العرب) أربعة أماكن بهذا الاسم ، وجاء فى ياقوت ذكر ستة عشر مكاناً مختلفاً معروفة باسم البيضاء ، وأهمها بلدة البيضاء الفارسية القائمة فى ولاية فارس شمالى شيراز وغربى إصطخر ، وكان اسمها الأصلى نَسَّا — وهذه المدينة هى قاعدة إقليم كام فيروز ، وكانت فى حجمها تعادل حجم إصطخر فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) وتكتنفها مراع خصيبة . وقد خرج عدة علماء من البيضاء (انظر مادة « البيضاوى ») ، وقد ولد بها الحجاج أيضاً . أما عن البيضاء فى جنوبى جزيرة العرب ، وهى قاعدة بيحان الأعلى ، فانظر مادة « بيحان » .

المصادر :

(١) الإصطخرى ، ص ١٢٦ ، ١٩٧ (٢) ابن حوقل ، ص ١٩٧ (٣) ابن خردادبه ، ص

٤٦ (٤) المقدسى ، ص ٢٤ ، ٤٣٢ (٥) ياقوت ج ١ ، ص ٧٩١ (المشترك ، ص ٧٧) (٦) Le Strange ، ص ٢٨٠ (٧) H. von Wissmann & Hoefner : *Beitraege Zur histr. Georg. des vorislamischen Suedarabien* ص ١٤ ، ٢٣ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٦٦ ٥

خورشيد [لوفگرن O. Loefgren]

«البَيْضاوى» عبدالله بن عمر : أحد مفسرى القرآن وابن قاضى قضاة فارس فى عهد الأتابك أبى بكر بن سعد (٦١٣—٦٥٨هـ = ١٢٢٦ — ١٢٦٠م) ؛ ولى القضاء فى شيراز ثم استقر آخر الأمر فى تبريز حيث توفى كما يقول الصَفَدى عام ٦٨٥هـ (١٢٨٢م) : ويذهب السُبْكى إلى أنه توفى عام ٦٩١هـ الموافق ١٢٩١م (السيوطى : بغية الوعاة) غير أنه ليس من المحتمل أن تكون وفاته قد تأخرت حتى عام ٧١٦هـ الموافق ١٣١٦م (انظر Rieu : ملحق المخطوطات العربية فى المتحف البريطانى ، ص ١١٦) .

وأهم تصانيف البيضاوى «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» وهو تفسير للقرآن اعتمد فيه على تفسير الزمخشرى المعروف بـ«الكشاف» ولكنه توسع كثيراً فى التفسير مستعيناً فى ذلك بمصادر أخرى. «ويعتبر أهل السنة تفسير البيضاوى أحسن التفاسير جميعاً وله فى أنفسهم مكانة عظيمة ؛ ويمتاز البيضاوى فى مصنفاته بتركيز الكثير من المعلومات فى أسلوب مقتضب لا إسهاب فيه وإن كان لم يتحر الدقة أويلم إلماماً تاماً بفروع العلم التى اشتغل بها وهى التفسير التاريخى وتصنيف المعاجم والنحو واللهجات والقراءات المختلفة» (انظر Noeldeke : *Gesch. d. Qorans* ، ص ٢٩ ، الطبعة الأولى : *Beidhawii Commentarius in Coranum* ، باريس ، درسدن ، ليبسك ، طبعة فليشر Fleischer ، ليبسك عام ١٨٤٦ — ١٨٤٨ فى مجلدين ؛ *Indices ad Beidhawii Commentarium in Coranum* ، طبعة ڤيناند فل Winand Fell ، ليبسك سنة ١٨٧٨ ؛ D. S. Margoliouth : *Chrestomathia Baidawiana* ، لندن سنة ١٨٩٤) .

وطبع تفسير البيضاوى عدة مرات فى الشرق : بولاق سنة ١٢٨٢ — ١٢٨٣هـ ؛ إستانبول سنة ١٢٨٥ ، ١٣٠٥ (طبعة حجرية) ١٣١٤هـ ؛ القاهرة سنة ١٣١٣هـ (طبعة حجرية) ١٣٢٠ — ١٣٢١هـ ؛ وطبع فى فارس طبعة حجرية فى سنة ١٢٨٣هـ ؛ لكهنؤ سنة ١٨٦٩ ، ١٨٧٣ ؛ بومباى سنة ١٨٦٩ . ونذكر من الحواشى الكثيرة التى كتبت على هذا التفسير وتم طبعها حاشية ابن التمجيد حوالى سنة ٨٨٠هـ (١٤٧٥م) إستانبول سنة ١٨٢٧ فى سبعة مجلدات ، وحاشية محمد بن مصطفى القوجوى شيخ زاده المتوفى سنة ٩٥٠هـ (١٥٤٣م) ، إستانبول سنة ١٢٨٣هـ فى أربعة مجلدات ، وحاشية عبد الحاكم السيالكوتى المتوفى عقب سنة ١٠٦٠هـ (١٦٢٦م) إستانبول سنة ١٢٧١هـ ، وحاشية الخفاجى المتوفى سنة ١٠٦٩هـ (١٦٥٨م) ،

بولاق سنة ١٢٨٣هـ فى ثمانية مجلدات ، وحاشية إسماعيل بن محمد القونوى المتوفى سنة ١١٩٥هـ (١٧٨١م) على هامش حاشية ابن التمجيد .

وصنف البيضاوى ، علاوة على عدة رسائل صغيرة فى النحو والفقه ، كتاب «منهاج الوصول إلى علم الأصول» وشرح هذا الكتاب عبد الرحمن ابن حسن الإسنوى المتوفى سنة ٧٧٢هـ (١٣٧٠م) وطبع هذا الشرح فى بولاق سنة ١٣١٦هـ على هامش كتاب «التقرير والتحبير» لمؤلفه ابن أمير الحاج .

وكثيراً ما يرجع إلى كتابه فى الإلهيات المسمى «طوالع الأنوار من مطالع الأنظار» وقد شرح هذا الكتاب محمود بن عبد الرحمن الإصفهانى المتوفى سنة ٧٤٩هـ (١٣٤٨م) ، وطبع هذا الشرح بالقاهرة سنة ١٢٢٣هـ مع حواشٍ للجرجانى المتوفى سنة ٨١٦هـ (١٤١٣م) . وطبعت هذه الحواشى بمفردها فى إستانبول سنة ١٣٠٥هـ. وكتب البيضاوى أيضاً تاريخاً للعالم باللغة الفارسية من عهد آدم حتى سنة ٦٧٤هـ (١٢٧٥م) واسم هذا المصنف «نظام التواريخ» (انظر de Sacy : *Notices et Extraits* ، جـ ٤ ، ص ٦٧١ — ٦٧٣ ؛ Rieu : *Brit. Mus.* ، جـ ٢ ، ص ١٧٣) .

وهناك مخطوط محفوظ بين المخطوطات الشرقية بهامبورغ تحت رقم ١٨٧ (*Katalog der orient HSS. der Stadt-Bibliothek zu Hamburg mit ausschluss der Hebr.* جـ ١) تضمن بعد بدايته تاريخ الصين المأخوذ من كتاب تاريخ العالم لرشيد الدين ولذلك فقد طبع هذا المخطوط ونسب خطأ للبيضاوى (*Historia Sinensis persice e* : Abdallae Beidavaci) *gemino manuscripto ed. lat. quoque reddita ab Andred Mullero Greifenhagio* ، بأنه سنة ١٦٨٩) .

المصادر :

(١) السبكى : طبقات الشافعية ، القاهرة ١٣٢٤ ، جـ ٥ ، ص ١٩ (٢) السيوطى : بغية الوعاة ، القاهرة ١٣٢٠ ، ص ٢٨٦ (٣) خواندمير : حبيب السير ، بومباى ١٨٥٧ ، جـ ٣ ، ص ٧٧ (٤) Elliot : *History of India* ، جـ ٢ ، ص ٢٥٢ وما بعدها (٥) Brockelmann : *Gesch. der Arab. Litt.* جـ ١ ، ص ٤١٦ .

[بروكلمان C. Brockelmann]

+ البيضاوى ، عبد الله بن عمر بن على أبو الخير ناصر الدين : ينتسب البيضاوى لمذهب الشافعى ، وقد تولى منصب قاضى القضاة فى شيراز ، واشتهر بسعة العلم وكتب فى عدة موضوعات منها تفسير القرآن ، والفقه ، والأصول ، والكلام ، والنحو ، وآثاره ليست بعامة مبتكرة ، وإنما هى تعتمد على كتب غيره . وعرف البيضاوى بالاختصار فى تناوله موضوعاته ، على أن كتبه يؤخذ عليها من ثم الافتقار إلى التمام ، ويؤخذ عليه عدم الدقة ؛ وأهم كتبه تفسيره للقرآن المعروف باسم «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» وهو بعامة تركيز وتعديل للكشاف للزمخشرى . وهذا الكتاب الذى يفصح عن علم واسع ، تشويه آراء معتزلية حاول

البيضاوى أن يصوبها ، فحينا يفندها وحيناً يحذفها . ولكنه كان فى بعض الأحيان يبقى عليها وربما كان غير مدرك كل الإدراك مغزاها . ولم يزعم البيضاوى فى مقدمته أنه يخرج كتاباً مبتكراً ؛ وهو يقول إنه طالما رغب فى إخراج كتاب يضم خير ما عرفه من أئمة الصحابة وأثبات التابعين ، وأهل التقى فى الزمن الأول الذين هم دون أولئك مرتبة . وكان البيضاوى يروم أيضاً أن يضمن كتابه إشارات هى ثمرة أبحاث أسلافه . وكتابه يحتوى أيضاً على بعض قراءات « للأئمة الثمانية الأعلام » (ذلك أن البيضاوى يضيف يعقوب البصرى إلى القراء السبعة المشهورين) كما يحتوى أيضاً على القراءات الخاصة لواحد أو آخر من القراء المعترف بهم . وكان ثمرة ذلك كتاباً ذاع صيته كثيراً ، وطبع من ثم عدة طبعات . وكتب على الكتاب بأسره — أو على أجزاء منه — عدة حواش ، وقد أحصى بروكلمان ٨٣ منها ، ثم ذكر كتابين لفتا النظر إلى المواضع التى عجز البيضاوى عن أن يزيل منها آراء الزمخشرى المتزندقة ، ونذكر من طبعات تفسير البيضاوى الكثيرة الطبعة التى قام بها فليشر H.O. Fleischer (ليبسك سنة ١٨٤٦— ١٨٤٨ ، فى مجلدين ، وقد أعد فهارسها فل W. Fell ، ليبسك سنة ١٨٧٨) ، وطبعة القاهرة ، سنة ١٣٣٠هـ ، فى أربعة أجزاء يضمها مجلدان ، وعليها شرح الخطيب الكازرونى ، وقد قررت على طلبة السنة السادسة بالأزهر . وذكر بروكلمان وسركيس الطبعات الأخرى . ومن كتب البيضاوى الأخرى التى انتهت إلينا مطبوعة أو مخطوطة كتاب « منهاج الوصول إلى علم الأصول » ؛ وكتاب « الغاية القصوى » (وهو رسالة فى الفقه) ؛ وكتاب « لُبّ الألباب فى علم الإعراب » (فى النحو) ؛ وكتاب « مصباح الأرواح » و « طوالع الأنوار من مطالع الأنظار » (فى علم الكلام) ، وقد كتب البيضاوى أيضاً كتاباً بالفارسية هو « نظام التواريخ » (نشره مع تعليقات باللغة الهندستانية سيد منصور ، حيدر آباد سنة ١٩٣٠) وهو يتناول تاريخ العالم حتى سنة ٦٨٥هـ (١٢٨٦م) ويقول السيوطى إن البيضاوى توفى سنة ٦٨٥هـ (١٢٨٦م) نقلا عن الصفدى ، ويروى أن السبكى ذكر سنة ٦٩١هـ (١٢٩٢م) ، ولكن السبكى لم يذكر تاريخاً فى طبقاته : ويذكر اليافعى سنة ٦٩٢هـ (١٢٩٣م) ، وينقل رواية تقول إنه توفى سنة ٧١٦هـ الموافق ١٣١٦م (Rieu : *Suppl. to the Cat. of the Arab. MSS in the British Museum* ، ص ٦٨) .

المصادر :

(١) السبكى : طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة سنة ١٣٢٤هـ ، جـ ٥ ، ص ٥٩ (٢) السيوطى : بغية الوعاة ، القاهرة سنة ١٣٢٠هـ ، ص ٢٨٦ (٣) اليافعى : مرآة الجنان ، حيدر آباد سنة ١٣٣٧ — ١٣٣٩هـ ، جـ ٤ ، ص ٢٢٠ (٤) Brockelmann ، جـ ١ ، ص ٥٣٠ وما بعدها ؛ قسم ١ ، ص ٧٣٨ وما بعدها (٥) معجم سركيس ، القاهرة سنة ١٩٢٨ — ١٩٣٠ ، ص ٦١٦ وما بعدها (٦) Margoliouth : *Chrestomatia Baidawiana* ، لندن

سنة ١٨٩٤ (٧) Th. Noeldeke : *Geschichte des Qorans*، الطبعة الثانية، ليبسك سنة ١٩٠٩—١٩٣٨، جـ ٢ ، ص ١٧٦ ؛ جـ ٣ ، ص ٢٤٢ .

خورشيد [روبسون J. Robson]

«بيطار»، ويقال أيضاً بيَطْر وبَيْطَر :

لفظ مأخوذ من اليونانية إيپياتروس ومعناه حداد أوجراح حيوان . وعلى الرغم من أن الأعراب كانوا على دراية بعلم البَيْطرة بحكم دربهم وتجاربهم فى الرعى وتربية الحيوان فإن البياطرة الجوّالين الذين نزحوا إلى بلاد العرب من الإمبراطورية البوزنطية ومن الشام — كما نستبين من اشتقاق هذا اللفظ — كان لهم مقام ملحوظ عند هؤلاء الأعراب ، وكان هؤلاء البياطرة — كتجار النبيذ الجوالين — يضربون خيامهم فى الأسواق العظيمة مثل عكاظ وذى المجاز وغيرهما ، ويزاولون صناعتهم التى تقوم فى الغالب على الفصد والتضميد . ويلوح أن البيطار كان يستخدم فنه فى تطبيب الإنسان أيضاً ، وشاهد ذلك أن القدامى من شعراء العرب استعملوا كلمة بيطار بمعنى طبيب.

المصادر :

(١) الجواليقى : المعرب ، طبعة سخاو ، ص ١٥ (٢) الأب أنستاس : البيطرة عند الأعراب فى مجلة المشرق ، جـ ١ ، عام ١٨٩٨ (٣) ديوان النابغة، طبعة آلوارت، ص٥، ١٥ (٤) الأصمعيات، طبعة آلوارت ، ص ٨٣ (٥) الطرماح فى لسان العرب ، جـ ٥، ص ١٥٦ (٦) S. Fraenkel : *Die aramaeischen Fremdwoerter* ، ص ٢٦٥ .

وأقدم مصنف عربى كتب عن الخيل هو كتاب يعقوب بن أخى حزام المتوفى عام ٢٨٩هـ الموافق ٩٠٢م ، وهذا المصنف مازال مخطوطاً (كتاب الفروسية وشيات الخيل ، المحفوظ فى المتحف البريطانى تحت رقم ١٣٠٥ ؛ وكتاب البيطرة المحفوظ بالمتحف البريطانى تحت رقم ٨١٣ ، وبالمكتبة الأهلية بباريس تحت رقمى ٢٨١٥و٢٨٢٣) .

[هيل J. Hell]

« بَيْع » : ومعناها عقد البيع ، أو بيع البضاعة بالنقد ، وتطلق كتب الفقه على بعض المعاملات الشرعية الأخرى التى تقوم على تبادل الأشياء عبارة «أنواع البيع» (انظر كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ ١ ، ص ١٣٧ ، س ١٤ — ١٦ ؛ النووى: منهاج الطالبين ، طبعة فان دن برغ Van den Berg جـ ١ ، ص ٣٦٩) .

والمعاملات الشرعية التى من هذا القبيل هى: بيع العين بالعين ويسمى مقايضة ، وبيع النقد بالنقد ويسمى صرفاً ، وبيع السَلَف أو السَلَم وبمقتضاه يشترى المشترى شيئاً لم يقدره بنفسه وإنما وصف له وصفاً دقيقاً ويدفع ثمنه عاجلا ، ثم صلح المعاوضة وهو اتفاق يأخذ الدائن بمقتضاه شيئاً آخر بدلا عن حقه .

وهناك أيضاً بيع بشرط فيه شخص أن يكون له حق ارتفاق . ويعتبر مثل هذا العقد فى نظر الشرع شراء لحق استعمال الشىء . فيصبح للمشترى مثلا الحق فى أن يمر بأرض الغير (حق الممر) ، أوفى أن يشيد بناء على هذه الأرض (حق البناء) أو فى أن يستعمل حائط جاره لتدعيم بنائه ، إلخ . ومن جهة أخرى لايعتبر جل الفقهاء الإيجار والعارية بيعاً ، لأن المستأجر فى الحالة الأولى لايحتفظ بحق الانتفاع إلا مدة معينة ، كما أن رد المبلغ المقترض فى الحالة الثانية لايمكن أن يكون مطابقاً للتقابل فيما بين التزامات التقابل الموجود فى عقود البيع (انظر الباجورى فى مستهل الفصل الذى عقده عن البيع ؛ *Muhamm. Recht* : Sachau ، ص ٢٧٥) .

وفضلا عن ذلك فإن الفقهاء ألفوا التمييز بين ثلاثة أنواع من البيع هى المرابحة والمواضعة والتولية وبمقتضاها يتفق المشترى على أن يدفع فى الشىء ثمناً أعلى من الثمن الذى اشتراه به البائع أو أقل منه أو مماثله (انظر صحيفة عقد التولية فى *Supplem. aux diction. arabes* : Dozy ، ج ٢ ، ص ٨٤٣ ، عمود ١) .

وقد أحل القرآن البيع (سورة البقرة آية ٢٧٦) وحرم الربا (انظر مادة «ربا») . ولايكون البيع صحيحاً إلا إذا كان بريئاً مما نهى عنه الشرع ويعود على المسلم بربح مشروع . وعلى هذا فلايحل الشرع بيع الكلاب والخنازير والبراز والآلات الموسيقية المحرمة والأعناب التى تصنع منها الخمر وغير ذلك . ولاشك أنه فى مقدور أى شخص أن ينقل ملكيته لمثل هذه الأشياء إلى شخص آخر ؛ ولكن هذه المعاملات لاتسمى فى كتب الفقه بيعاً ، وإنما جرى العرف بأن يعبر عنها باصطلاحات أخرى مثل «سحب يده» عن شىء ما ، و«تخلى» عن حقه فى شىء ، و«تخلص» من شىء . أما الاستحواذ على شىء فيسمى فى هذه الحالات «استيلاء» كما يسمى تسليم شىء «تمكيناً» ؛

وتسليم الشىء المباع ودفع ثمنه لايكفيان فى نظر الشرع . لأن البيع يتطلب شرعاً إيجاباً من البائع وقبولا من المشترى . ويروى بعض الفقهاء أن بيع الأشياء الضئيلة القيمة يصح دون التقيد بهذه الإجراءات . وفى الحديث أن النبى حرم إبرام عقد البيع بالملامسة أو المنابذة (انظر صحيح البخارى : كتاب البيوع الباب ٦٢ ، ٦٣) .

وللبائع والمشترى حق فسخ البيع إذا جهرا بذلك طالما أنهما لم يبرحا مكان العقد ، (انظر فيما يختص بذلك خيار المجلس Sachau : *Muhamm. Recht* ، ص ٢٨٦ وما بعدها) .

المصادر :

نذكر إلى جانب الفصول عن البيع فى كتب الحديث المختلفة وكتب الفقه ما يلى :

(١) *De coatractu* : L.W.C. van den Berg *«do ut des» Jure Mohammedano* ، وهى رسالة قدمت إلى جامعة ليدن للحصول على الدكتوراه سنة ١٨٦٨ (٢) الكاتب نفسه : *over het contract al-Bai in het*

Mohamm. recht فى *Bijdragen tot de Taal- land-en volkenk v. N.-Indie*، جـ٤ ، ص١٠٩–٢٠٤؛ انظر المعلومات التى ذكرها Veth فى *Tijdschr v. N-Indie* سنة ١٨٦٩ جـ ١ ، ص ٣٧١ — ٣٨٦ (٣) الكاتب نفسه : *De benginselen van het Mohamm. recht* الطبعة الثالثة ، سنة ١٨٨٣ ، ص ٨٨ — ١٠١ ؛ وانظر Snouck Hurgronje فى *Ind. Gids* سنة ١٨٨٤ ، جـ١ ، ص٧٤٨ — ٧٥٥ (٤) E. Sachau : *Muhamm. Recht nach schafiitischer Lehr*، برلين سنة ١٨٩٧ ، ص ٢٦٥ — ٣١٥ (٥) Th. W. Juynboll : *Handbuch des Islamischen Gesetzes*، ليدن سنة ١٩١٩ ، ص ٢٦٤ — ٢٦٦ (٦) A. Sprenger : *A dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musulmans*، كلكتة سنة ١٨٦٢ ، جـ ١ ، ص ١٣٦ — ١٣٨ ؛

[جوينبول Th. W. Juynboll]

+ بيع (كلمة عربية) : يستعمل فى اللغة العربية مصدران للدلالة على عقد البيع هما : بَيْع وشَرْى ، وصيغة الثلاثى من الأضداد ، فهى لاتعنى عادة «باع» فحسب ، وإنما تعنى أيضاً «شرى» ، أما اشترى فتعنى «الشراء» لاغير ، ويشترك هذان المصدران مع عدد من المصطلحات الشرعية القديمة فى التعبير عن إرادة طرفين فى علاقة متبادلة . وتعنى كلمة بيع فى الأصل صفق اليدين عند إبرام اتفاق ، وربما كانت كلمة شرى تعنى حركة السوق التى لاتهدأ . وقد اصطُلِح فى الشريعة الإسلامية على استعمال كلمة «باع» فى عقد البيع ، والمصدر «بَيْع» ، كما اصطُلِح على استعمال كلمة «ابتاع» أو «اشترى» للدلالة على الشراء ؛ وكثيراً ما استعملت كلمة «شرى» للدلالة على معاملة مربحة ، وكلمة «اشترى» للدلالة على معاملة غير مربحة (وذلك على سبيل المجاز) فى القرآن الكريم ، وهذا الاستعمال يطابق كلمتى كسب واكتسب (انظر Schacht فى *Studia Islamica* ، جـ١ ، ص٣٠ وما بعدها) . وليس من شك فى أن القانون التجارى بمكة أيام الجاهلية قد بلغ مستوى على قدر من التقدم ، فالتجارة التى كانت المدينة تعتمد عليها فحسب فى معاشها احتلت هناك مكان الصدارة ، حتى إن القرآن الكريم لم يكثر من الإشارة إليها فى كثير من الأحيان فحسب بل أورد عدداً من المصطلحات المستعملة فى التجارة للتعبير عن أفكار دينية . (وينبغى ، من جهة أخرى ، عدم المبالغة فى تقدير أهمية التجارة المكية بألفاظ مطلقة ؛ انظر G. H. Bousquet، فى *Hesp.*، سنة ١٩٥٤ ، ص ٢٣٣ وما بعدها ، ص ٢٣٨ وما بعدها) . ومن الميسور أن نرد إلى تلك المجموعة التى كانت تؤلف القانون التجارى الجاهلى ، عقود الربا التى حرمت بنص القرآن الكريم ، وبعض المعاملات التى انتظمت النسيئة والمضاربة ، وربما خيار المجلس ، الذى يبدو أنه يرجع إلى عرف محلى فى مكة (انظر Schacht : *Origins*، ص١٥٩ وما بعدها) ؛ وتشير جميع الظواهر إلى أن ركنى العقد الشرعيين ، الإيجاب والقبول ، هما وجزء من مصطلحات الشريعة الإسلامية ، أو ربما بعض أحكامها ، إنما تعود إلى

هذا التكوين الجاهلى ، إذ يبدو أن مصطلح « إيجاب » نفسه يدل على صياغة أخرى للعقد ملزمة لجانب واحد (انظر Schacht: *Orientalische Literaturzeitung* فى سنة ١٩٢٧ ، ص ٦٦٤ وما بعدها) . ويضع القرآن الكريم القانون التجارى فى اعتباره مباشرة فى آيات الترغيب والترهيب ، لتأكيد أهمية الاتفاقات وإبرامها ، وذلك فى الأمر بكتابة الديون إلى أجل مسمى ، (سورة البقرة آية ٢٨٢ وما بعدها ؛ وقد جرد هذا الأمر فى الشريعة الإسلامية من صفته الملزمة) ، وفوق كل شىء التحريمين الواردين بشأن الربا ، والميسر الذى ينطوى أيضاً على معاملات الغرر (سورة البقرة ، آية ٢١٩ وآية ٢٧٥ وما بعدها ؛ سورة المائدة ، آية ٩٠ وما بعدها) ؛ وعلى النقيض من موقف المعاصرين فإن البيع ، أى التجارة المشروعة ، يتعارض تماماً مع الربا ؛ وقد استفرغ ما تتضمنه أحكام هذه المحرمات فى الشريعة الإسلامية إلى أقصى حده ؛ ويضم الحديث الشريف عدداً من المبادئ الخاصة بالتجارة ، بصفة عامة ، وما ينبغى أن يستمسك به التاجر الصالح ، والعقاب المنتظر للتاجر الطالح (انظر مادة « تجارة ») ؛ وهو يشرح أيضاً تعاليم القرآن الكريم. ونذكر الأحكام الآتية ، وهى تظهر الآن لأول مرة : الاعتراف بحق الخيار غير المشروط وأثناء المساومة ، بشروط معينة ، إما أن يتفق عليها ، أو تحددها الشريعة بعد إبرام الاتفاق ؛ والقاعدة الشرعية التى تقول إن الخراج بالضمان ؛ والقاعدة التى تنص على أن الإنتاج الموجود وقت البيع إنما هو ملك للبائع ، مالم يشترط خلاف ذلك ؛ وتحريم بيع شىء غير معين بالضبط (فى حالة بيع ثمار ناضجة على شجرة إلخ . فإن مجموعة الأحاديث الأساسية يكفيها التقدير) ؛ وتحريم إعادة بيع المأكولات أو السلع بصفة عامة قبل حيازتها (وهذا نتيجة لتحريم الربا) أو بصفة عامة بيع الأشياء التى لم تصبح ملكاً للبائع ، واستبعاد أشياء معينة من دائرة التعامل ، وهى أشياء تعد بحكم الشريعة نجسة أو محرمة ، وكذلك الأشياء التى تعد ملكية شائعة مثل فائض الماء ، وأخيراً الحكم الخاص المنشعب عن القاعدة العامة ، فى حالة بائع دابة حلوب ، لا يحلبها قبل البيع ، ليوعز للمشترى بأنها تدر لبناً أكثر ؛ وقد كثر الجدل فى الماضى حول ما إذا كانت المعاملات فى الشريعة الإسلامية قد تأثرت بالقوانين والحياة الاقتصادية للشعوب التى أدمجت فى الدولة الإسلامية ، ونستطيع الآن أن نرد على هذا التساؤل بالإيجاب (انظر Schacht فى *XII Convegno «Volta»* ، رومة ، سنة ١٩٥٧ ، ص ١٩٧ وما بعدها ، والمصادر المذكورة هناك) .

وعقد البيع هو لب الالتزامات فى الشريعة الإسلامية ، وقد طورت أشكاله بأدق التفاصيل فيما يتصل بعقد البيع وغيره من عقود المعاوضة أو العقود الثنائية ، مثل الإجارة والكراء (*l.c. rei, locatio conductio operarum*) ، بل إن عقود النكاح ، وإن كانت تعد نظماً شرعية من نوع خاص ولا تهبط إلى مستوى عقود البيع ، فإنها تفسر على غرار البيع ، وقد تعرف أحياناً بأنها أشكال

من البيع ؛ والبيع ، بمعناه الضيق ، مبادلة للسلع أو المال ، ومن ثم فإنه يتضمن إلى جانب البيع ، بمعنى الكلمة ، المقايضة والصرف . وفيما يلي سرد موجز للنصوص الأساسية في الشريعة الإسلامية الخاصة طبقاً للمذهب الحنفي .

إن موضوع البيع يجب أن يكون سلعة أو مالا ؛ كما حددتهما الشريعة الإسلامية ، ويصح هذا المال حقوق الارتفاق على عقار عيني ولكنه يستبعد :

١ — الأشياء التي تخرج تماماً من دائرة التجارة المشروعة ، مثل الميتة والدم ؛

٢ — الأشياء التي لايوجد لها مالك ،مثل الوقف (انظر هذه المادة) أوالتي تعد مالا عاماً ، أو من المال العام إلخ ، والتي لا يوجد لها مالك خاص متعين ؛

٣ — الأرقاء الذين تكون ملكية رقابهم مقيدة وبخاصة أم الولد (انظر هذه المادة) ؛

٤ — الأشياء التي توجد قيود على التصرف فيها، مثل الأشياء التي تعد نجسة بحكم الشرع كالخمر والخنزير والمال غير المتقوم .

٥ — الأشياء التي ليست في الحيازة بالفعل ، مثل الأشياء المفقودة أو المغتصبة والعبيد الآبقين، وهنا لايجوز التصرف في المال ، لتجنب المخاطرة، والبيع الذي يتم بالنسبة لمال من هذا النوع غير صحيح أو غير جائز . ومهما يكن من أمر فإن الحنفية يقولون إن مثل هذا البيع ليس بالضرورة باطلا كما هو الحكم في الحالات ١ و ٢ و ٣ ، ولكنه يعد فاسداً (انظر هذه المادة) فحسب في بعض الأحوال ، ويستعمل هذا المصطلح في المذاهب الأخرى مرادفاً لمصطلح باطل ؛ والبيع الفاسد لايثمر إلا ملكاً خبيثاً ، وهو عرضة للفسخ إلى أن يعاد بيع الشيء ، حتى لو كان الطرفان قد وضعا اليد على المال ؛ والشرط الذي يكون لصالح أحد الطرفين أو ضده غير صحيح ، ويجعل العقد فاسداً . ولايجوز الاتفاق المشروط أوالمؤجل في هذا العقد . ويعد الشخص أهلا لإبرام عقد بيع إذا كان حراً بالغاً عاقلا ، وكذلك القاصر بإذن من الوصي عليه ، والعبد بإذن من مولاه ، ويستطيع المولى أن يخول عبده سلطة إبرام عقد بيع فرعي أو أن يأذن له بالاشتغال بالتجارة بصفة عامة (ويسمى مثل هذا العبد المأذون) ؛ والوكالة جائزة ، والوكيل في هذه الحالة يعد طرفاً أصلياً في العقد بالنسبة للحقوق والالتزامات ، ولكن حق الملكية ينتقل للموكل الأصيل مباشرة . ويشترك عقد البيع مع العقود الأخرى في أنه يتم بإيجاب وقبول، ويجب أن يطابق كل منهما الآخر بالضبط ، وأن يتم ذلك في المجلس نفسه ؛ وإلى العصر الجاهلي يرجع إطلاق مصطلح صفقة على الاتفاق الناجم عن المساومة ، ولكن الشريعة الإسلامية لاتحفل بهذه الدلالة الرمزية؛ وينتقل الملك عن طريق إبرام البيع ولكنه لايتم إلا بالتسليم والقبض ، الذي يستغنى عنه في حالة عقار عيني ؛ ومن جهة أخرى فإن وجود حق اختيار أو خيار (انظر هذه المادة) يمنع نقل الملك حتى لوتم القبض ؛ وفي حالة الاستحقاق يكون البائع

مسئولا عن أى عيب فى الملك بقدر الثمن المدفوع ؛ وهذا ما يسمى بالمسئولية عن الدَرَك أوالتبعة . أما فيما يختص بتحريم الربا فانظر مادة « ربا » ؛ ويتضمن تحريم الغرر أن التزامات الطرفين لابد أن تكون معلومة ، وبخاصة فيما يتعلق بموضوع البيع والثمن والشرط أو الشروط . والأمر الأول قاطع فى حالة المال الذى يسرى عليه تحريم الربا ، وبذلك لايجوز هنا الجزاف ، حتى لو نُص على ثمن الوحدة. وثمة تحريم ثالث ، كانت له نتائج بعيدة المدى ، وهو تحريم بيع دين بدين آخر أو مبادلة دين بدين : ولما كان الثمن يتألف من أشياء غير معينة بالذات (من الذهب أوالفضة عادة) بينما المال المباع هو شىء معين بالذات ، فإن القواعد التى تطبق عليهما غير متماثلة ؛ فمثلا يجوز للبائع أن يتصرف فى الثمن (غير المعين بالذات) حتى قبل القبض . والواقع أن هناك فعلا شكلا من أشكال الشراء ، ولو أنه فى رأى المشرعين المسلمين عقد من نوع خاص ، وذلك هو السلف (انظر هذه المادة) أوالسَلَم ، وهو الأمر بتسليم مال فيما بعد ، مقابل ثمن يدفع فى الحال ؛ ومصطلح رأسمال الذى يستعمل هنا بدلا من الثمن يبين المعنى الاقتصادى للمعاملة ، وهو تمويل العملاء لحركة تاجر صغير أو صانع حرفى . واقتضى قرب السلم من موضوع تحريم الربا أن بذلت عناية فى تناول السلم وأصبح تبعاً لذلك يخضع لعدة قواعد خاصة . أما المقابل له وهو السداد المؤجل لمال يسلم فوراً فجائز ، ولكن هذا الشكل من البيع أقل شأناً من الأشكال الأخرى المعروفة فى الشريعة الإسلامية ،

واسم بيع العينَة يتيح ذريعة لتجنب ربا محرم تنطوى عليه هذه المعاملة . ومن الصعب تمييز المقايضة من البيع بوجه عام ، ولكن مبادلة مال بمال والتعامل فى المعادن الثمينة بصفة عامة يلقى دراسة مفصلة بسبب تحريم الربا ، وتعد هذه المعاملات بيع ثمن بثمن (انظر مادة « صرف») .

ولم تكن هذه القواعد النظرية من الشريعة الإسلامية تحكم الاشتغال بالتجارة فى العصور الوسطى الإسلامية وإنما كان يحكمه عرف تجارى ، دعت إليه مقتضيات الحياة التجارية العادية فى المدن الإسلامية الكبرى ، ثم صاغه بإحكام المستشارون القانونيون للتجار ، وهم متخصصون متضلعون فى الشريعة الإسلامية . ولم يقف هذا العرف موقف المعارضة المباشرة من الشريعة الإسلامية ، بل إنه — على النقيض من ذلك — قد حافظ على معالمها الرئيسية ، مثل تحريم الربا الذى لم يكن ثمة جرأة على تحديه ، على أية حال ، بل عمل على تجنبه ، كما تجنب أيضاً معظم أحكامها الدقيقة الصارمة ، وهو يمتاز بمرونة أكثر ، مع تحقيق ضمانات فعالة للمعاملة العادلة ، وهى التى أصبحت ضرورية بسبب الافتقار إلى إجازة رسمية . وهناك مصدر فريد لمعرفة هذا العرف التجارى فى العراق حوالى عام ٤٠٠ هـ (١٠٠٠م) هو ملخص لكتاب الحيل والمخارج ، الذى ينسب زوراً للخصّاف (طبعة شاخت Schacht ، هانوفر سنة ١٩٢٣ ، انظر أيضاً الكاتب نفسه فى *Isl.* ، سنة ١٩٢٦ ، ص ٢١٨ وما بعدها ؛ المصدر المذكور ، سنة ١٩٣٥ ،

ص ٢١٨ وما بعدها ؛ R. Afr. ، سنة ١٩٥٢ ، ص ٢٣٢ وما بعدها) . وحدثت تطورات مماثلة مستقلة برأسها فى بلاد المغرب من عد (انظر Le contrat de Safqa au Maroc : O. Pesle ، الرباط سنة ١٩٣٢ ؛ Essai sur la : J. Berque méthode juridique maghrébine ، الرباط سنة ١٩٤٤ ، وأبحاث عديدة) ؛ ولقد أثر هذا العرف التجارى الإسلامى بدوره فى القانون التجارى لأوروبا فى بواكير العصور الوسطى .

المصادر :

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتة سنة ١٨٥٤ وما بعدها ، انظر « بيع » (٢) The Commercial Theological Terms : C. C. Torrey in the Koran ، ليدن سنة ١٨٩٢ (٣) Wensinck : Handbook ، انظر مادة Barter (٤) F. Peltier (ترجمة) : Le Livre des ventes du Mouwatta de Malek ben Anas ، الجزائر ١٩١١ (٥) I. Dimitroff ، فى Mitteilungen des Seminars fuer Orientalische Sprachen, Africanische Studien عدد ٢ ، سنة ١٩٠٨ ، ص ٩٩ وما بعدها (٦) عبد الرحمن الجزيرى : كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ، جـ ٢ ، القاهرة سنة ١٩٣٣ ، ص ١٩٢ وما بعدها (٧) عمر نصوحى بيلمن : حقوق إسلاميه وإصطلاحات فقهيه قاموسى ، جـ ٥ ، إستانبول سنة ١٩٥٢ ، ص ٥ وما بعدها (٨) Handleiding : Juynboll ، الطبعة الثالثة ، ص ٢٦٥ وما بعدها (٩) Grundzuege : G. Bergstaesser ، طبعة شاخت J. Schacht ، ص ١٠ ، ٤٧ وما بعدها ، ص ٦٠ وما بعدها ، وص ٦٩ وما بعدها (١٠) Santillana : Instituzioni ، جـ ٢ ، ص ١١٢ وما بعدها (١١) La vente dans la : O. Pesle doctrine Malékite ، الرباط سنة ١٩٤٠ (١٢) Les conditions générales de la vente : Ch. Cardahi en droit comparé occidental et oriental ، فى Annales de l'Ecole de Droit de Beyrouth سنة ١٩٤٥ (١٣) Introduction : L. Milliot ص ٦٤٨ وما بعدها .

وانظر أيضاً مادة « عقد » .

د. يونس [شاخت J. Schacht]

« البيعة » : ومعناها الصحيح الصفقة على إيجاب البيع (لسان العرب ، جـ٩ ، ص٣٧) ومن ثم جاء معناها يمين الولاء يقسم بين يدى الخليفة عند ولايته ، وهذه الشعيرة عبارة عن وضع اليد فى يد الأمير المبسوطة دلالة على الخضوع ؛ وقد أعطانا عمر صيغة البيعة يوم السقيفة وهى « فقلت : ابسط يدك يا أبا بكر ، فبسط يده ، فبايعته » ؛ وهذا الفعل رمز تقليد السلطة (ابن خلدون : المقدمة ، جـ ١ ، ص ١٧١) .

والبيعة عند الدروز تدل على اليمين أو العهد الذى يرتبط به من يعتنق معتقداتهم . وقد خلط مخالفوهم هذه الكلمة بكلمة بيعة أى كنيسة النصارى ورتبوا على هذا نتائج خاطئة .

المصادر :

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ، ترجمة Ostrorog ، جـ ١ ، ص ١١٠ ، تعليق ٢ (٢) S. de Sacy : *Exposé de la religion des Druzes* ، جـ ٢ ، ص ٥٣ (٣) J. Khalil & Ronzevalle : *L'Epitre à Constantin* فى *Mélanges de Beyrouth* ، جـ ٣ ، ص ٥٣٢ ، تعليق ٢ .

[Cl. Huart إيوار]

+ **البيعة** : مصطلح عربى يدل ، بمعنى واسع جداً ، على الفعل الذى بمقتضاه يعترف عدد من الأشخاص ، يعملون منفردين أو مجتمعين ، بسلطان شخص آخر . ومن ثم أصبحت البيعة للخليفة هى الإجراء الذى بمقتضاه ينادى بشخص ويعترف به رئيساً لدولة إسلامية . وكلمة مبايعة تعبير مرادف لها (انظر الفعل بايَعَ) .

(١) **الاشتقاق** : لفظ بيعة ، فى رأى أصبح مأثوراً ، مشتق من الفعل باع ، فالبيعة مثل البيع تشمل معاملة . ويبدو أن هذا التفسير متكلف غاية التكلف . ويرى كاتب هذه المادة أن كلمة بيعة تدين باسمها للحركة البدنية نفسها ، التى كانت ترمز فى العرف العربى القديم إلى إبرام اتفاق بين شخصين ، والتى كان قوامها صفق اليدين (انظر الاتفاق فى القانون القديم لبعض البلاد الغربية) ؛ ثم إن عبارة « تبايَع على الأمر » بمعناها غير الاصطلاحى ، تدل على الوصول إلى اتفاق فى ذلك الأمر (انظر صفقة ، ومعناها الحرفى manumissio = اتفاق أو عقد) ؛ وقد أطلق على الحركة البدنية لفظ بيعة لأن قوامها بالدقة حركة من اليد والذراع (الباع) . ولما كان اختيار أمير (والتعهد بالخضوع لسلطانه) يعبر عنه بصفق اليدين فقد كان من الطبيعى أن يوصف باللفظ نفسه الدال على هذه الحركة .

وكان للبيعة هدفان رئيسيان ، يختلفان فى مجالهما وطبيعتهما ، أولهما هو الانضواء تحت لواء عقيدة والاعتراف بالسلطة التى رسخت من قبل الشخص الذى يدعو إليها . وبهذا المعنى تمت البيعة فى العلاقات بين محمد صلى الله عليه وسلم وبين أنصاره من المؤمنين الجدد (انظر القرآن الكريم ، سورة الفتح : آية ١٠ ، آية ١٨ ؛ سورة الممتحنة : آية ١٢) . واستعمل لفظ بيعة فحسب بالمعنى نفسه ، وإن كان ذلك لغرض أكثر تحديداً ، للاعتراف بسلطان رسخ من قبل لشخص والتعهد بطاعته . وهذا هو الحال فى البيعة التى كانت تتم لخليفة جديد ، ثبت حقه فى الخلافة بعهد صدر من سلفه .

والهدف الرئيسى للبيعة بمعناها الثانى هو اختيار شخص لمنصب القيادة ، وبخاصة اختيار خليفة ، عندما يقتضى الأمر وعداً بالطاعة . وهكذا ولى الخلافة أبوبكر ، أول الخلفاء الراشدين بمقتضى البيعة التى تمت على يد جماعة السقيفة فى ١٣ ربيع الأول عام ١١هـ (٨ يونية عام ٦٣٢م) ؛ وطبق الإجراء نفسه بلا خلاف فى جميع المناسبات التالية التى خلا فيها منصب الخلافة ، ولم يُوَلَّ خليفة

بوسائل أخرى . والحق إن مذهب أهل السنة يرى أن البيعة إجراء من إجراءين لتولية الخليفة . أما مذهب الشيعة فيرى أن البيعة لم تستطع قط أن يكون لها هذا الشأن ، لأن الشيعة لايعترفون إلا بطريقة واحدة لتعيين الإمام ، وهى التعيين بالنص (أو الوصية) لواحد من أهل البيت . ومع ذلك فإن الزيدية ، وهم فرع من الشيعة ، يرون أن الإمامة إنما تكتسب بالاختيار من بين أبناء الأسرة العلوية . وتمت البيعة منذ ذلك باعتبارها إجراءً انتخابياً .

الصفة الشرعية : المبدأ فى الشريعة أن البيعة اتفاق تعاقدى : فى أحد الجانبين إرادة أهل الاختيار ، ويعبَّر عنها بتسمية المرشح ، وتؤلف ركن الإيجاب ، وفى الجانب الآخر إرادة الشخص المختار ، وتؤلف ركن القبول . وقد يكون هذا التحليل مقبولا ، بشرط ألا يصل إلى حد الخلط بين البيعة وبين العقود الشرعية العادية . ذلك لأن البيعة فعل إرادى « من نوعه » ، يستلزم وجود الجمهور . ولابد من التأكيد مرة أخرى أن تحليل هذا المبدأ ، حتى ولو اعتبر هكذا، لايكون صحيحاً تماماً إلا بالنسبة للبيعة المقصود بها الاختيار . وليس بالنسبة للبيعة المقصود بها مجرد إظهار الولاء ، لأن الانضواء فى الحالة الأخيرة يصبح إلزامياً ، ولا يبقى مجال للحرية فى اتخاذ قرار .

ولكن ما هو عدد أهل الاختيار اللازمين بصفة خاصة لصحة الإجراء بالنسبة للبيعة ؟ لقد تعددت الآراء فى هذا الموضوع وتباينت تبايناً عظيماً ، وتراوحت بين رأى متطرف وآخر يقابله — من رأى يستلزم أن تصدر البيعة من كل « الرجال الصالحين فى الدولة بأسرها » إلى رأى يكتفى بصوت فرد واحد . ومهما يكن من أمر فإن هيئة أهل الاختيار كانت تتألف من كبار القوم والأشراف فى الدولة .

والبيعة إجراء لايتم إلا بالاتفاق فحسب . ولايشترط فى صحتها ، أو حتى يعد دليلا عليها ، الحركة البدنية الدالة على الموافقة ولا تأكيدها بقسم. ولايفرض لإظهار الإرادة أى شكل له قداسته ، ويكفى التعبير عنها صراحة وبشكل قاطع .

ولا يختلف شكل البيعة فى كل من الدورين اللذين تقوم بهما ، وهما دورها فى الاختيار ودورها فى الإيجاب البسيط بالولاء .

وإجراءات البيعة قد تنشعب إلى مجلسين أوعدة مجالس . فمن ناحية اختيار الخلفاء تكون أول خطوة هى —بوجه عام— ما اصطلح على تسميته «بيعة الخاصة» ، وفيها يشترك عدد جد محدود من كبار رجال الدولة والحاشية ، ثم تليها بيعة العامة . ثم تعقد بعد ذلك مجالس رسمية لعرض البيعة فى قصبات الولايات المختلفة .

وثمة بدعة أدخلت منذ عهد الأمويين وهى تجديد البيعة ، عندما يلجأ الخليفة أوالسلطان إبان حكمه ، إلى إجراء بيعة جديدة له أولولى عهده ، وقد تتكرر هذه البيعة مرتين أوأكثر . ويلجأ إليها الحاكم لتأكيد ولاء رعاياه .

آثار البيعة : ثمة سؤال يتردد حول البيعة المقصود بها الاختيار ، وهو معرفة ما إذا كان لها أثر تخويل الحاكم السلطة أم أنها مجرد تأييد له . ويؤيد الفكرة الأخيرة أن القاعدة قد استقرت بوجه عام على أن الحاكم يتلقى التفويض بالحكم من الله جل وعلا .

والذين يقومون بالبيعة ، ومعهم بقية الجماعة ، يصبحون مرتبطين بها ارتباطاً وثيقاً . وتدعم الصفة الدينية التي اكتسبتها البيعة ، منذ أوائل العصر العباسي ، هذا الأثر الملزم بالارتباط ، وأدى تطور طبيعة السلطة من الناحية النظرية إلى أن الالتزامات نحو الحاكم ، تعد — في الواقع — التزامات نحو الله . يضاف إلى ذلك أن الجزاء الدنيوي الوحيد على النكث بالعهد ، وهو القتل — من حيث المبدأ — مغرق في القسوة . والأثر الملزم للبيعة شخصي ، ويستمر مدى الحياة . والحق إن فكرة البيعة لمدة محدودة غير معروفة .

ومهما يكن من أمر فإن هذا الأثر محدود بنص الشريعة . لأن البيعة تتم بشرط أن يظل من يقبلها مخلصاً لأوامر الله ، وهذا يعني أن الحاكم ، إذا لم يظل مستمسكاً بهذه الأوامر ، فإن لمن بايعوه الحق في التحلل من التزاماتهم .

المصادر :

(١) Dozy : *Suppl.* ، انظر مادة بيع (٢) الفراء : الأحكام السلطانية ، القاهرة ، من غير تاريخ (٣) الفيروزآبادي : القاموس المحيط ، انظر مادة بيع (٤) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بيروت سنة ١٩٠٠ (الترجمة الإنكليزية التي قام بها F. Rosenthal ، نيويورك سنة ١٩٥٨ ، حـ ١ ، ص ٤٢٨ ومابعدها) (٥) Lane ، انظر مادة بيع (٦) الماوردي : الأحكام السلطانية ، القاهرة ، من غير تاريخ (٧) E. Tyan : *Institutions du droit public Musulman* ، باريس سنة ١٩٥٤ ، حـ ١ ، ص ٣١٥ وما بعدها ، وسنة ١٩٥٧ ، حـ ٢ ، ص ٦٠٥ و١٢٩ وما بعدها (مع مصادر) .

[E. Tyan د. يونس [إ. طيان

+ « بيعة » : (انظر مادة « كنيسة ») .

« بيغه » : مقياس يستعمل في الهند لقياس الأرض . وهو يساوي ⅝ الفدان أي ، ٣٠٢٥ ياردة مربعة . وهذا هو مقداره المألوف كما حدده الإمبراطور أكبر ، غير أن هذا المقدار يتغير تغيراً كبيراً باختلاف الأزمنة والبلدان (وانظر مادة « مساحة ») .

المصادر :

(١) أبو الفضل : آئين أكبري ، ترجمة Jarret ، جـ ٢ ، ص ٦١ — ٦٥ (٢) H. H. Wilson : *Glossary* ، مادة « بيغه » .

«بيغه» : وباليونانية پگای : مدينة بآسية الصغرى على نهر غرانيكوس ، ويعرفه الأتراك باسم چان صو أوچان چای ، وهو فرع من فروع نهر قوجه چای . وبيغه على مسيرة أربعة عشر ميلا من بحر مرمرة ، وهى عاصمة قضاء ، وعدد سكانها خمسة آلاف نسمة . ويزعم كوينيه Cuinet فى كتابه المذكور بمصادر هذه المادة (ج ٣ ، ص ٧٦٣) أن عدد سكانها عشرة آلاف نسمة . وتُعرف الولاية الشمالية الغربية كلها فى آسية الصغرى (أى متصرفلك) باسم بيغه أيضاً ، وإن كانت حاضرتها ليست بيغه بل «قلعهٔ سلطانيه» أو چاناق قلعه سى (الدردنيل) : وثغر المدينة هى قره بيغه وبيغه نكُ اسكله سى على مصب نهر قوجه چای .

المصادر :

(١) على جواد : ممالك عثمانيه نكُ تاريخ جغرافيه لغاتى ، ص ٢٢٤ وما بعدها (٢) Cuinet : La Turquie d'Asie ، ج ٣ ، ص ٦٨٩ وما بعدها .

+ بيغه : (وباليونانية پيگای) مدينة فى الشمال الغربى لآسية الصغرى ، وهى الآن قصبة قضاء فى ولاية چاناق قلعه ، وتقوم على نهر قوجه چای الذى كان يعرف قديماً باسم غرانيكوس ، على مسيرة حوالى ١٥ ميلا من بحر مرمرة ، وتقوم قره بيغة (بريامو س فى العهد اليونانى والرومانى) على نهر قوجه چای ، وهى ثغر (إسكله بيغه) ؛ وكانت بيغه فى فترات مختلفة من العصر العثمانى سنجقا بإيالة بحر سفيد (ولاية القبودان پاشا أو كبير أمراء البحر للأسطول العثمانى) وسنجقا فى ولاية خداوندگار (بروسه) ، ثم من بعد ذلك قضاء فى متصرفلك بيغه (على أن المركز الإدارى له لم يكن بيغة نفسها ، بل قلعه سلطانيه أى چاناق قلعه) . وقد بلغ عدد سكان بيغه سنة ١٩٤٥ حوالى ٨,١٥٠ نسمة .

المصادر :

(١) حاجى خليفة : جهاننما ، إستانبول سنة ١١٤٥هـ = ١٧٣٢م ، ص ٦٦٧ (٢) أولياچلبى : سياحتنامه ، ج ٥ ، إستانبول ، سنة ١٣١٥هـ ، ص ٢٩٩—٣٠٠ (٣) P. A. von Tischendorf : *Das Lehnswesen in den moslemischen Staaten* ، ليپسك سنة ١٨٧٢ ، ص ٧١ (٤) W.Thomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter* فى *Sitzung. Ak. Wien Phil.-Hist. Cl.* ج ١٢٤ ، ڤينا سنة ١٨٩١ ، ص ١٤ ، ٩٤ (٥) F. Taeschner : *Das Anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen* (فى *Turckische Bibliothek* ، ج ٢٣) ليپسك سنة ١٩٢٦ ، ج ١ ، ص ١٥٨ ؛ ج ٢ ، ص ٧٠ (٦) عمر لطفى بارقان : قانوننلر ، ص ١٩ — ٤١ (بيغه لواسى قانونى : سنة ٩٢٧هـ = ١٥١٧م) (٧) V.Cuinet : *La Turquie d'Asie* ، ج ٣ ، پاريس سنة ١٨٩٤ ، ص ٧٥٣ وما بعدها (٨) Pauly-Wissowa ، مجلد ٧ ، ج ٢ (سنة ١٩١٢) مادة Granikos ، عمود ١٨١٤ — ١٨١٥ (٩) سامى : قاموس الأعلام ، ج ٢ ، إستانبول

سنة ١٣٠٦هـ ، ص ١٤٤١ (١٠) على جواد : تاريخ وجغرافيا لغاتى ، إستانبول سنة ١٣١٣ — ١٣١٤هـ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ (١١) إسلام أنسيكلوپيدياسى ، مادة بيغه ، بقلم سيم دارقوت .

[V. J. Parry خورشيد [پارى

« بَيْكال » : بحيرة كبيرة فى سيبيريا ، وهى تابعة لمقاسم مياه ينيسى . ويلوح أن هذه البحيرة نفسها ظلت مجهولة لدى الجغرافيين المسلمين فى العهد المغولى . ويطلق رشيد الدين على الأرض التى حول بيكال اسم برقوجين أو برقوجين توكوم ، ويسمى أهلها باسم بَرْقوت ، وحرف التاء الذى ينتهى به « برقوت » هو علامة الجمع عند المغول (انظر النص الفارسى فى طبعة Berezin : *Trudi Vostochmago otdeljenija Archeologicheskago obschchestva* ، الجزء الثالث عشر ، ص ١٨٠) . ومن الواضح أن الاسم الأول مازال يطلق على نهر من الأنهار هناك هو نهر برگوزين الذى يصب فى بيكال من ناحية الشرق ، ويطلق على أهل هذه الناحية اسم بَيِرْكو فى النقوش التركية الأورخونية التى ترجع إلى القرن الثامن الميلادى . ويزعم هيرث (Hirth : *Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk* ، ص ٧) أن بحيرة بيكال قد نسبت إلى هؤلاء القوم ، ولكن هذا الزعم مشكوك فيه إلى حد كبير . وإنا نجد فى الوقت الحاضر أن اسم بيكال معناه البحر عند الياقوت ، ويفسر الاسم تفسيراً آخر فيقال إنه يقابل فى التركية بَىْ كول أى البحيرة الغنية ، غير أن هذا التفسير ليس له سند فى أى مصدر من المصادر الأصلية . وقد عرف الأوروبيون بحيرة بيكال لأول مرة عقب اكتشاف هذه البلاد وفتحها على يد القوزاق من الروس فى القرن السابع عشر الميلادى .

[W. Barthold بارتولد]

+ « بيگم » (بالهندية الفارسية : بيگم ، وبالتركية : بيگيم) : مؤنث « بك » (انظر هذه المادة) وكان استعمالها لقب تشريف فى العصر المغلى من تاريخ الهند مقصوراً على أميرات البيت المالك فحسب ، وكانت جهان آرا بيگم (انظر هذه المادة) ابنة شاه جهان (انظر هذه المادة) غير المتزوجة تحمل اللقب الرسمى « پادشاه بيگم » فى عهد أبيها ، وظلت تحتفظ به حتى بعد خلع شاه جهان وزجه فى السجن . وكان البيگماوات (الملكات والأميرات) يتلقين ما بين ١٠٢٨ ، ١٦١٠ روبية سنوياً لمصروفهن الخاص . فلما توفى جهانگير منحت أرملته نورجهان ٢٠٠,٠٠٠ روبية فى السنة على يد ابنها شاه جهان . وتقاضت ممتاز محل زوجة شاه جهان ١,٠٠٠,٠٠٠ روبية سنوياً من بيت المال الإمبراطورى ، فى حين كانت پادشاه بيگم تنعم براتب قدره ٦٠٠,٠٠٠ روبية فى السنة نصفها نقداً ونصفها أراضى . وقد منح أورنگزيب پادشاه بيگم ١,٢٠٠,٠٠٠ روبية فى السنة . وكانت السيدات الهنديات المسلمات ذوات المحتد الكريم النبيل تلقبن قبل قيام پاكستان سنة ١٩٤٧ بلقب

بيگم . أما الآن فإن جميع السيدات المتزوجات فى پاكستان — فيما عدا سيدات الطبقة الفقيرة — يلقبن بلقب « بيگم » المساوى للقب خانم . والكلمة بهذا المعنى لا تكاد تعرف فى البلاد التى تتحدث بالعربية والفارسية ؛ وكثيراً ما يخاطب الأزواج فى العلن وفى غير العلن زوجاتهن بلقب بيگم متحاشين عن قصد مخاطبتهن بأسمائهن . وقد جرت القاعدة بأن يخاطب الخدم والأجراء سيداتهم فى الهند وپاكستان بلقب بيگم . وجرى العرف بأن تحمل كل وليدة هذا اللقب يردف باسمها ، ولكن هذه العادة أخذت فى الاندثار السريع .

المصادر :

(١) Hobson-Jobson ، مادة «بيگم»(٢) آصف اللغات ، هذه المادة (٣) سيد أحمد : فرهنگ آصفيه ، هذه المادة (٤) عبد الحميد لاهورى : بادشاه نامه (المكتبة الهندية) ، جـ ١ ، ص ٩٦ ، والفهرس (٥) آئين أكبرى (الترجمة الإنكليزية) جـ ١ ، ص ٦١٥ .

خورشيد [بزمى أنصارى A.S. Bazmee Ansari]

« بيْلان » أوبَيْلان أوبِلِين : بلدة بجبال أمانوس (ألما طاغ) فى شمالى الشام على خط طول ٣٦° ١٦َ شرقى گرينوتش وخط عرض ٣٦° ٣٠َ شمالا ، وقصبة قضاء فى ولاية حلب . وهى بطبيعة الحال مقر قائمقام ، وتبلغ مساحتها ستمائة ميل مربع وعدد سكانها ١٠,٨٠٠ نسمة (انظر Supan فى *Petermann's Geogr. mitt.* الملحق ١٣٥ ، سنة ١٩٠١ ، س ١٥) ؛

وموقع بيلان فريد ومناخها جميل ، فهى تشغل وادياً عميقاً ينبسط من الشرق إلى الغرب بين قره طاغ وسلسلة جبال موسى ، ولهذا فإن بعض مساكنها الخشبية يقوم على شواطئ نهر بيلان الذى يسمى أيضاً « دره باغچه » والبعض الآخر يرتفع درجات فوق السفح الشمالى من التل . ويرجع الاختلاف فى تقدير ارتفاع بيلان عن سطح البحر إلى وقوعها على منحدر من الأرض ، فيقول كل من شافر Schaffer وبيدكر Baedeker إنها على ارتفاع ١٤٠٠ قدم؛ ويزعم هارتمان Hartmann ويانكه Janke أنها على ارتفاع ١٥٨٠ قدما، وكوينيه Cuinet ١٦٥٠ قدما، وإينسورث Ainsworth ١٧٦٠ قدما، بينما ذهب أبرهومر — زمرر Aberhummer Zimmerer إلى أنها على ارتفاع ٢,٣٢٥ قدما . ونباتات هذه المدينة ، ومن بينها كثير من أشجار الفاكهة والأعناب ، وفيرة لأن الأراضى ترويها عدة مجار جبلية ؛ وهواء بيلان صحى جداً بسبب ارتفاعها ، كما أن الصخور العالية التى تتجه بمحاذاة الوادى تحميها من الرياح الشديدة ، ولهذا فهى مكان محبوب يلجأ إليه تجار مدينة الإسكندرونة الذين تنتابهم الحمى ، ويتردد عليها سكان مدينة حلب البعيدة عنها . وتتراوح تقديرات الرحالة منذ منتصف القرن التاسع عشر لعدد سكان مدينة بيلان فى الصيف بين ٢٠٠٠ و ٤٠٠٠ نسمة . فقد ذكر نيل Neale سنة ١٨٥٠ أن عددهم ٣,٥٠٠ نسمة ، وكل من كوتشى Kotschy

سنة ١٨٦٢ وزرنك Czernik سنة ١٨٧٥ أن عددهم ٢٠٠٠ نسمة ، وأبرهومر — زمرر سنة ١٨٩٦ أن عددهم ٢١٠٠ نسمة ،وشافر Schaffer سنة ١٩٠٢ أن عددهم ٤٠٠٠ نسمة ،وبانكه سنة ١٩٠٢ أن عددهم يتراوح بين ٢٠٠٠ و٣٠٠٠ نسمة . وذكر سوپان Supan (كتابه السابق ، ص ٢٦) أن عددهم ٤,٢٠٠ نسمة . ولو صح التقدير الأخير الذى قال به بيدكر Baedeker سنة ١٩١٠ ، وهو أن عددهم ٧٥٠٠ نسمة ،لدل ذلك على أن المدينة قد اتسعت كثيرا خلال العشر السنوات الأخيرة . ومعظم أهل هذه المدينة مسلمون كما يقول بيدكر . ويقول الرحالة المتقدمون أمثال سميث Smith (١٨٤٨) وپيترمان Petermann (١٨٥٣) وأبرهومر — زمرر أن ثلثى السكان من الترك والثلث الباقى من الأرمن .

وعلى ما أعلم ، لم يذكر الكتاب المشارقة فى العصور الوسطى مدينة بيلان . وما جاء فى كتاب سالنامه عند الكلام عن ولاية حلب (١٣٠٠هـ = ١٨٨٢م ، ص ٨٨) وعن أذنة (١٣٠٨هـ = ١٨٩٠م ، ص ١٨٨) من أن بيلان قد بناها السلطان سليمان الثانى العثمانى (١٥٢٠ — ١٥٦٦م) أمر محتمل جدا .

ويقال إن هذه المدينة بنيت فى مكان كان غير عامر من قبل يسمى « عين نيل » . ومن الواضح أن « نيل » قد حرفت إلى « بيل » وأن بيلان قد اشتقت من الاسم القديم « عين بيل » . وليس لنا فى هذه الحالة أن نأخذ بالتفسير الذى ذهب إليه سخاو (Sachau : Sitz. Ber. der Berl. Akad سنة ١٨٩٢م ، ص ٣٥٢) من أن بيلان مشتقة من الكلمتين التركيتين بيل وبيل . ومعناهما ممر وقمة جبل ، وإن كان هذا التفسير مرضياً إلى حد كبير . ويجدر بنا ألا نغض من شأن ما زعمه ليك Leake وپيترمان H. Petermann من أن كلمة بيلان أو بيل التى ذكرها آنفاً هى صيغة محرفة الكلمة اليونانية پيلاى (انظر فيما يلى إيپياى پيلاى) .

وتعود شهرة بيلان إلى موقعها الفريد على أهم طرق جبال « أمانوس » ، وتصل هذه الجبال إلى أقصى ارتفاع لها بالقرب من هذه المدينة ، أى على مسيرة ميل ونصف الميل من جنوبها ، ويقطع المسافر هذه المسافة فى ثلاثة أرباع الساعة . وبيلان صالحة بطبيعتها لأن تكون محط جميع القوافل الآتية من داخل بلاد الشام والجزيرة ، وبخاصة حلب وأنطاكية وعينتاب ، فى طريقها إلى البحر أى إلى الإسكندرونة بصفة خاصة . ولذلك ففيها خان كبير . وقد اختلف الناس فى تقدير ارتفاع ممر بيلان اختلافا كبيراً . وهذا التقدير يتراوح بين ٥٩٤ متراً (Murray) و ٥٩٩ متراً (Baedeker) على الأقل و ٨٧٠ مترا (Oberhummer Zimmerer) على الأكثر . وتذهب معظم المراجع إلى أن ارتفاعه يتراوح بين ٦٦٦ مترا و ٦٨٦ (انظر Janke كتابه المذكور ، ص ١٥٨ ، تعليق ٦٦) .

وليس ممر بيلان بالممر الوحيد الذى يخترق جبال أمانوس ، بل هناك على سبيل المثال ممران يسيران من سفح جبل العمق (انظر هذه المادة) ومن سهل أنطاكية إلى الإسكندرونة

(M. Hartmann : كتابه المذكور، ص١٠)، ولكن هذه الممرات وجميع الممرات الأخرى ما هي إلا طرق ضيقة لا يمكن مقارنتها بممر بيلان بأية حال، لأن هذا الممر ميسر يصلح لسير المركبات. ولذلك كانت التجارة بين الشام وقيليقية تمر بهذا الطريق منذ أقدم العصور، وكان هذا شأن الجيوش أيضا. وعرف الأقدمون ممر بيلان باسم إيبياى پيلاى (بطلميوس واسترابون) وباسم Portae Syriae (بليناس) وباسم أمانيدس پيلاى (Portae Amani ؛ Pauly-Wissowa : *Realnzykl. der klass. Altertumswiss*، ج ٦، ص ١٥٤٧ ؛ الموضع نفسه، ج ١، ص ١٧٢٣). وقد اخترق الإسكندر الأكبر الممرات الشآمية في طريقه إلى النصر بإسوس عام ٣٣٣ قبل الميلاد، واخترقتها الجيوش الرومانية بعد ذلك عدة مرات.

وكانت بغراس (انظر هذه المادة) Pagrae في العصور القديمة والوسطى أهم مركز قريب من حافة ممر بيلان. ويلوح أن ممر بيلان كان يعرف في العصور الوسطى باسم بغراس (انظر البلاذري طبعة ده غويه، ص ١٦٤، ١٦٧، والفقرات التي ذكرها هارتمان M. Hartmann، الموضع المذكور، ص ٨٨، تعليق ١) ويذكر أيضا اسم « عقبة النساء » (البلاذري، ص ١٦٧ = ياقوت : المعجم، طبعة فستنفلد، ج ٣، ص ٦٩٢، تعليق١٢)؛ وهذه التسمية نسبة لحادث مشؤوم، هو أنه بينما كان مسلمة ابن الخليفة عبد الملك يعبر ممر بيلان في حملته على عمورية، إذ وقعت إحدى أزواجه في هاوية : وكان ممر بيلان ضمن منطقة الجهة الحربية الشآمية المسماة بالعواصم التي أنشئت لمواجهة بوزنطة (G. le Strange : *Palestine under the Moslems*، ١٨٩٠ م، ص ٣٧).

وروى البلاذري أن الخليفة المعتصم الذي حكم من عام ٢١٨ — ٢٢٧هـ (٨٣٣ — ٨٤٢) ابتنى حائطاً من الحجر يحمي به ممر بيلان (ص ١٦٧).

ويذكر اسم بغراس بلي أحياناً (انظر ماذكرناه آنفاً عن بلي) في العصر الحالي (Ritter، الموضع نفسه، ص ١٨٢٩) ولكنه يطلق عليه الآن عادة اسم بيلان بلي أو كديك، وهو مرادف لبلي، وذلك منذ ازدهار بيلان.

وكان لهذا الطريق الجبلي شأن في التاريخ الحربي بين تركية ومحمد علي، إذ أنه قد شهد الواقعة الفاصلة التي حدثت في الثلاثين من شهر يولية ١٨٣٢ وفيها هزم إبراهيم پاشا ولي عهد مصر الجيوش التركية هزيمة منكرة، وكانت هذه الجيوش معسكرة في مواقع يسهل الدفاع عنها على المرتفع الذي يسيطر على الوادي. وقد أصبح إبراهيم پاشا بفضل هذا النصر صاحب الكلمة العليا في الشام. وأطلق على هذا الممر منذ ذلك الوقت اسم « طوپ يول » أي طريق المدافع « أو طوپ بوغاز » أي ممر المدافع.

ونسب الجزء من جبال أمانوس الذي يسير فيه ممر بيلان حتى هذا الممر إلى بيلان فقيل بيلان داغ، ويطلق على هذا الجزء أيضا نولو داغ وگاور (جاور) داغ (انظر M. Hartmann : المصدر المذكور، ص ٣٦ — ٣٧).

المصادر :

(١) R.Pococke: *Beschreib. des Morgenlandes*، جـ ٢، سنة ١٧٩١، ص ٢٥٢—٢٥٣ (٢) Chesney فى *Journ. of the Roy. Geogr. Soc.* سنة ١٨٣٧، ص ٤١٤—٤١٥ (٣) Ritter : *Erdkunde*، جـ ١٧، سنة ١٦٠٧ و ١٧٨٥—١٧٨٨ و ١٧٩٥ و ١٨٠٢، و ١٨١١ و ١٨٢٦ ، و ١٨٤٧ — ١٨٤٩ (٤) H. Petermann : *Reisen im orient*، ليبسك سنة ١٨٦١ ، ص ٤ — ٥ (٥) Th. Kotschy فى *Petermann's Geogr. Mitteil.*، ص ٣٤٠ وما بعدها (٦) Czernik : *ibid., Erg.-Heft* رقم ٤٥ سنة ١٨٧٣، ٣٣ — ٣٤ (٧) Sachau : *Reise in Syrien und Mesopotamien* سنة ١٨٨٣ ، ص ٤٦٤ (٨) الكاتب نفسه: *Am Euphrat und Tigris*، ليبسك سنة ١٩٠٠، ص ١٤٩ وفى *Sitz.-Ber. der. Berl. Akad.*، سنة ١٨٩٢ ، ص ٣٢٢ (٩) M. Hartmann : *Das Liwa Haleb* فى *Zeitschr. der Ges. f. Erdk.*، سنة ١٨٩٤ ، جـ ٢٩ ، ص ٧ و ١٠ و ١١ و ٢٦ و ٣٢ — ٣٧ و ٨٧—٨٨ (١٠) R. Oberhummer-Zimmerer : *Durch Syrien und Kleinasien*، برلين سنة ١٨٩٦، ص ١٠٢ وما بعدها (١١) Schaffer : *Cilicia-Petermann's Mitteil., Erg-Heft* رقم ١٤١ ، سنة ١٩٠٣ ص ٩٦ (١٢) Janke : *Auf alexanders des Grossen Pfaden*، برلين سنة ١٩٠٤ ، ص ٦ و ٣٢ — ٣٤ و ١٥٨ — ١٦٠ (١٣) Baedeker : *Syrien u-Palastina* سنة ١٩١٠ ، ص ٣٣٧—٣٣٨ و ٣٦٢ .

[شترك M. Streck]

+وبيلان التى كانت فى العصر العثمانى قصبة قضاء فى إيالة حلب ، أصبحت الآن ناحية تابعة لقضاء إسكندرون فى ولاية هاتاى . وقد بلغ عدد سكان قرية بيلان عام ١٩٤٠ : ١,١٥٣ نسمة ، وبلغ سكان الناحية كلها ٥,٣٧٥ . والحبوب والفاكهة والحرير والخمر هى من أهم منتجات هذا الإقليم .

[پارى V. J. Parry]

«بيلدار» : كلمة فارسية معناها حامل المجرفة، وهو اسم يطلق على أولئك العمال القرويين الذين يشتغلون فى الحفريات ، وهم يستخدمون لذلك مجرفة مستطيلة لها يد طويلة . وتستعمل هذه الآلة كثيرا فى الزراعة وتحل محل المحراث فى الأراضى المروية أو التربة الرطبة وخاصة فى زراعة الخضراوات والبطيخ . وقد اشتهر سكان إصفهان وفرس يزد بمهارتهم فى استعمال هذه الآلة .

المصادر :

(١) Polak : *Persien*، جـ ٢، ص ١٣١ (٢) Jane Dieulafoy : *A Suse, journal des fouilles*، ص ٩٢ .

[ليوار Cl. Huart]

+ «بيلقان» : مدينة قديمة فى أرّان (ألبانيا) جنوبى القوقاز ، ويقال إن الذى أسسها هو قباذ (قباد) الساسانى ، وكانت بيلقان مسرح حوادث

فى الحرب الثانية بين العرب والخزر ، وقد أحرز القائد المسلم سعيد بن عمرو الحَرَشى انتصاراً هاما على الخزر هناك سنة ١١٢هـ (٧٣٠م) .

المصادر :

(١) D. M. Dunlop : *History of the Jewish Khazars* ، پرنستون سنة ١٩٥٤ .

خورشيد [دنلوب D. M. Dunlop]

« البَيْلَمَان » : هو المكان الأصلى لصنع السلاح المعروف بـ « البيلمانية » ويقال حيناً إنه فى الهند ، وحينا آخر إنه فى اليمن (Schwarzlose : *Die waffen der alten Araber* ، ليپسك سنة ١٨٨٦ ، ص ١٢٣) وانظر مادة « مجلس » .

+ « بيلمجه » : الاسم الذى جرى إطلاقه على الألغاز الشعبية لدى الأتراك العثمانيين ؛ ويستعمل الأتراك الشماليون والشرقيون بدلا منه كلمات مختلفة مأخوذة من الأصل « طاپ » بمعنى يجد ، مثل « طاپيشماق» و « طاپماجه » و «طاپقيش» و « طاپيشقاق» و « طاپوشطورماق » .

ويمكن تمييز ألغاز الشعب الحقيقية من الألغاز المصنوعة مثل « اللُغَز » و «المُعَمَّى» بصورتها الواضحة البساطة وتورياتها أو كلماتها المحنحة ، وبمظهرها المنافى للعقل أو المنطق . وهذه السمة الأخيرة للألغاز ، ونعنى بها منافاتها للعقل ، تتضح على هذا النحو : حين التحدث عن موضوعات ووقائع مختلفة تستخدم بعض التعابير المأثورة التى ليست لها إلا صلة غامضة بالنظرة المألوفة الطبيعية للأمور ، والتى يجب أن تكون معلومة قبل أن يدرك المعنى ، أى أنه ليس فى الإمكان — بصفة عامة — أن يعثر على حل للغز باستخدام المرء لحكم المنطق ؛ فإذا أراد المرء أن يحل لغزا وجب عليه أولا أن يفهم معنى الاصطلاح الخاص الذى فيه شئ من صفة الأمر المستغلق على الأفهام . وما من سمة من هذه السمات خاصة بالألغاز الشعبية التركية . ولا تختلف ألغاز أى شعب معلوم عن ألغاز أى شعب آخر إلا فى التفصيلات والشكل . والصفة التركية الغالبة على البيلمجه مرتبطة فى جوهرها بالمكان الجغرافى والحياة الشعبية التركية . ونستطيع أن نقول إن الطابع الإسلامى بصفة عامة ثانوى قليل الشأن .

والألغاز فى الوقت الحاضر هى فى الغالب ذلك الفرع من الأدب الشعبى التركى الذى يختص بالأطفال ؛ على أن بين أيدينا شواهد توحى بأن هذه الألغاز كان ينظر إليها فى يوم من الأيام نظرة جدية جدا كما أنها كانت جزءا من الفلسفة الشعبية : فنحن نجد حكايات تثار فيها مناظرات ملغزة ، إذ يسوق شخص فيها شطرة من بيت ويردف خصمه بأخرى ، ويلقى المهزوم أحيانا جزاءً صارما . ثم إن وجود ألغاز تتعلق بخلق الكون والجنس أيضا تدل بوضوح على أن هذه الألغاز لم تبتدع أصلا للأطفال . ولما تغير الشأن الاجتماعى للألغاز طرأ عليها تعديل كبير

واتخذت معانى جديدة. والحق إن حل الألغاز عنصر قلّب مائع فيها .

والألغاز فى معظمها تكون فى صورة مسألة قصيرة : ولينظر القارئ على سبيل المثال اللغز الذى عرف أنه يرجع إلى عهد متقدم قدم القرن الرابع عشر ولا يزال منتشرا اليوم : « يرآلتنده ياغل قاييش » (« باطنها زلق كالزيت » أى الحية). ومعظم الألغاز الشعبية من شطرين من قافية واحدة : الله يا يار ياپيسى — بچاق آچار قاپيسى » (« الله يبنى بناءها والسكين تفتح بابها » أى البطيخة . والألغاز التى من هذا القبيل يتوسع فيها فى كثير من الأحيان حتى تشمل الرباعيات المنتظمة (مانى) وهى قالب مأثور فى الشعر العثمانى الشعبى . ويحصل هذا القالب بالجناس وأسماء الأصوات :

وتبين الدراسة المقارنة للمادة التى جمعت بعدُ أن الفئات المختلفة التى يمكن أن تصنف بمقتضاها الألغاز كلها صيغ متفاوتة لبعض الأنماط الأولى : والحق إن التبديلات التى تطرأ عليها أثناء انتقالها شفويا من راوٍ إلى آخر ، وتكييفها عن وعى لتتفق مع حلول جديدة ، تجعل الألغاز خاضعة للتغير المستمر . وهذا يستتبع غالبا زيادة لا حدّ لها فى عدد رواياتها . ومع ذلك فإن هناك بعض الألغاز بقيت صورتها وحلولها قرونا ثابتة لا تتغير .

ونحن نجد فى زمن متقدم يرجع إلى « ديوان لغات الترك » لمحمود الكاشغرى (القرن الحادى عشر) ألغازا مسماة بالأسماء: « طابوز غونكث » و « طابوزغوق » و « طابزوغ » . ولكن أقدم الشواهد المعروفة من الألغاز الشعبية نجدها فى المجموعة القومانية التى كانت موضوع كثير من المنشورات (G. Kuun : *Codex Cumanicus*، بودابست سنة ١٨٨٠، ص ١٤٣—١٥٧، ٢٣٦؛ W. Radloff: *Das Tuerkische Sprachmaterial des C. C.* [*Mém. de l'Acad. de St. Petersburg*، سنة ١٨٨٧ ، جـ ٣٥ ، ص ٢، رقم ٦] ؛ W.Bang : *Uebev die Raedtsel des C.C.* [*Sitzunb. Pruss.Ak.*]، سنة ١٩١٢ ، جـ ٢١ ، ص ٢٣٤ — ٣٥٣]؛ J. Németh : *Die Raetsel des C.C.* [*Zeitschr. der Deutsch. Morg. Gesells.* سنة ١٩١٣ القسم جـ ٦٧ ، ص ٥٧٧ — ٦٠٨]؛ S.E. Malov : *K. istorii i kritike C.C* [*Izv. Akad. Nauk SSSR*]، القسم الأدبى ، سنة ١٩٣٠ ، ص ٣٤٨ — ٣٧٥ ؛ J. Németh : *Zu den Raetseln des C.C* [*Koerosi Csoma Archivum* جـ ٢ ، ص ٢٦٦ وما بعدها]) ؛

وثمة أيضا مجموعات كثيرة من الألغاز سجلها العلماء المعاصرون، ولكن هذه أبعد من أن تستنفد الذخيرة الوافرة الموجودة لدى الشعوب التركية .

المصادر :

(١) A.N.Samoylovich: *Zgadki Zakaspiyskikh Turkmenov* [*Sivarya Starina* ، سنة ١٩٠٩) ، ص ٢٨ — ٣٢ . وقد نشر صمويلوفتش مصادر للدراسات الألغاز عند الشعوب التركية حتى سنة ١٩٣٢ ؛ وقد أكمل هذه المصادر Malov (*Rocznik Orientalistyczny*) ، جـ ٤ ، ص ٤ ، حتى سنة ١٩٢٦) ؛ (٢) وانظر بشأن مصادر عن

الألغاز العثمانية مقال Kowalski : *Tuerkische Volksraetsel aus Nordbulgarien*) فى *Festschrift fuer G. Jacob*) ص ١٣٠ وما بعدها (حتى سنة ١٩٣٢) (٣) وثمة مجموعات هامة من الألغاز التركية فى I. Kunos: *Oszmantoeroek népkoeltési gyujtemény*، بودابست سنة ١٨٨٩، ج ٢، ص ١٤١ — ١٧٧ (٤) T. Kowalski : *Zagadki ludowe tureckie*، كراكوف سنة ١٩١٩ (٥) سعد الدين نزهت وأحمد فريد : قونيه ولايتى خلقيات وحرثياتى، قونيه سنة ١٩٢٦، ص ٢٢٥ — ٢٣٣ (٦) همامى زاده إحسان : بيلمجه لر (مقالات عن الأدب الشعبى التركى) ج ٣، إستانبول سنة ١٩٣٠ (٧) T. Kowalski : *Tuerkische Volksraetsel aus Kleinasien* (*ArO*، سنة ١٩٣٢، ج ٤، ص ٢٩٥ — ٢٣٤).

خورشيد [كوالسكى T. Kowalski]

« بيله جك» وبالبوزنطية بلوكوما Belokoma : مدينة بآسية الصغرى على خط الأناضول الحديدى الذى يسير من حيدر باشا إلى إسكى شهر، وهى حاضرة سنجق أرطغرل من أعمال ولاية بروسه (خداوندگار) وتشتهر بغزل الحرير ونسجه، وقد بلغ عدد سكانها حوالى خمسة آلاف نسمة . وبها عدة مساجد يقال إنه قد بناها السلطانان العثمانيان الأولان عثمان وأورخان، وبها أيضاً مدرسة وتكية وغير ذلك من المنشآت . وبيله جك من أوائل المدن التى فتحها العثمانيون عام ١٢٩٩م، وهى مسرح أسطورة الأمير نيلوفر والحكيم الشيخ أده بالى، ويشار إلى قبره هناك .

المصادر :

(١) على جواد : جغرافيه لغاتى، ص ٢٢٧ (٢) Cuinet : *La Turquie d'Asie*، ج ٤، ص ١٢٩ وما بعدها (٣) V. d. Goltz : *Anatolische Ausfluege*، ص ١٤٥ وما بعدها .

+ بيله جك : (هى « بلوكوما » فى العصر البوزنطى) : بليدة شمالى غرب آسية الصغرى على نهر قره صو وهو فرع من نهر سقاريا . ويظن أن موقع مدينة أگريليون Agrilion القديمة (أگريلوم Agrillum فى لوحة بوتنگر) يقوم غير بعيد من بيله جك . وقد انتزع العثمانيون بيله جك من البوزنطيين فى عهد عثمان بك، ودخلت بيله جك تحت الحكم العثمانى فى إيالة آناطولى، ولكنها أصبحت من بعد قصبة سنجق أرطغرل فى ولاية خداوندگار (بروسة) . وهى الآن قاعدة ولاية بيله جك الحالية . وهذه المدينة التى اشتهرت مدة طويلة بنسج الحرير، قد عانت الأمرين أثناء الأحداث التى أعقبت الحرب العالمية الأولى من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩١٨ . واحتلتها القوات اليونانية سنة ١٩٢١ ولم يستعدها الأتراك آخر الأمر إلا فى خريف السنة التالية . وبلغ عدد سكان بيله جك سنة ١٩٥٠ أقل قليلا من ٤٫٩٠٠ نسمة .

المصادر :

(١) حاجى خليفة : جهاننما، إستانبول سنة ١١٤٥هـ (١٧٣٢م) ص ٦٤٣ (٢) Pachymeres،

بون سنة ١٨٣٥ ، جـ ٢ ، ص ٤١٣ (٣) Hammer-Purgstall : *Gesch. d. Osman Reich.* جـ ١ الإبتست سنة ١٨٢٧ ، ص ٤٥ ، ٤٨ وما بعدها (٤) C. von der Goltz : *Anatolische Ausfluege* ، برلين سنة ١٨٩٦ ، ص ١٤٥ وما بعدها (٥) C. Huart : *Konia* ، باريس سنة ١٨٩٧ ، ص ٢٢ وما بعدها (٦) W. Ramsay : *The Historical Geography of Asia Minor* ، لندن سنة ١٨٩٠ ، ص ١٩٠ ، ٢٠٧ (٧) F. Taeschner : *Das Anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen* (*Tuerkische Bibliothek* ، جـ ٢٣) ليبسك سنة ١٩٢٦ ، جـ ١ ، ص ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٤ ، ١٢٣ ؛ جـ ٢ ص ٥٧ (٨) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie* ، جـ ٤ ، باريس سنة ١٨٩٥ ، ص ١٦٨ وما بعدها (٩) سامى : قاموس الأعلام ، جـ ٢ ، إستانبول سنة ١٣٠٦هـ ، ص ١٤٤٤ (١٠) على جواد : تاريخ وجغرافيا لغاتى ، إستانبول سنة ١٣١٣–١٣١٤هـ ، ص ٢٢٧ (١١) Pauly-Wissowa ، مجلد ١ ، جـ ١ (سنة ١٨٩٣) مادة Agrillion ، عمود ١٨٩٤ (١٢) إسلام أنسيكلوپيدياسى ، مادة بيله جك بقلم بسيم دارقوت .

خورشيد [پارى V. J. Parry]

« بَيْلُو » : (انظر مادة « بلينوس ») .

+ « بيمارستان » : وتختصر فى كثير من الأحوال فيقال « مارستان » ، وهى مأخوذة من الكلمة الفارسية « بيمار » بمعنى مريض ، وإستان بمعنى مكان ، وتدل على المستشفى : والبيمارستان فى الاصطلاح الحديث يطلق بخاصة على مكان يأوى المجانين .

١ — العصر الأول والشرق الإسلامى

يقول العرب أنفسهم (انظر المقريزى : الخطط ، جـ ٢ ، ص ٤٠٥) إن أول مستشفى هى التى أقامها مَناقيوس ، وهو ملك أسطورى من ملوك مصر ، أو أبقراط ، ويقال إن أبقراط قد أقام للمرضى فى حديقة بالقرب من داره « إكسنودوقيون » ومعناها لغةً « مأوى للغرباء » ؛ وقد ذكر ابن أبى أصيبعة (عيون الأنباء ، طبعة ميلر Mueller ، جـ ١ ، ص ٢٦ — ٢٧) أن سند هذا القول هو الكتاب الثالث من مصنف جالينوس : « فى أخلاق النفس » (پرى إيثون) ، وهو مصنف لم يصل إلينا باللغة اليونانية . ولم تكن البيمارستانات من سمات الحياة فى أيام اليونان والرومان ، ومن ثم فإن هذه الإشارات لا تحل مسألة أصل البيمارستانات ؛ وينسب إلى الوليد بن عبد الملك الذى تولى الخلافة من عام ٨٦ إلى ٩٦هـ (٧٠٥ — ٧١٥م) فضل بناء أول بيمارستان فى الإسلام وأقام له أطباء وخصص لهم رواتب (المقريزى : كتابه المذكور) ، ومع أن هذا قد ذكر بعبارات مماثلة (« بيمارستانات للمرضى ») رواها كاتب قديم جداً هو ابن الفقيه حوالى سنة ٢٨٩هـ (٩٠٢م ؛ ص ١٠٦ — ١٠٧) فإن هذه المسألة مازالت مثار شك ؛ ويروى الطبرى (جـ ٢ ، ص ١١٩٦) أن الوليد حظر على المجذومين الخروج بين الناس وأجرى عليهم رواتب ، وهى رواية مختصرة زيد عليها فى فقرة أخرى (جـ ٢ ،

ص ١٢٧١) ذكر فيها الطبرى أن الوليد « أعطى الناس وأعطى المجذّمين وقال : لاتسألوا الناس، وأعطى كل مقعد خادماً وكل ضرير قائداً » ؛ وأورد ابن الأثير (فى حوادث سنة ٨٨هـ = ٧٠٧م) ملحوظة صغيرة فى هذاالصدد ، وأضاف الذهبى أن الخدم والقوّاد كانوا عبيداً (تاريخ الإسلام،جـ٤ ص ٦٧) ؛ وقد يبدو من ذلك أننا نتناول هنا مسألة خاصة بإجراءات عزل ، تشبه من بعض الوجوه ماحدث فى الأندلس من بعد ،حيث خصص حى برمته فى قرطبة باسم « ربض المرضى » (انظر E. Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* ، جـ ٣، ص ٣٨١ — ٣٨٢ ، ٤٣٤) .

وكانت إقامة أول بيمارستان حقيقى فى الإسلام ثمرة للأثر المتصل الذى أحدثته المدرسة الطبية والمستشفى اللذان كانا قائمين فى جنديسابور من أعمال خوزستان ، فقد أنشئت هذه المدرسة والمستشفى فى ظل الساسانيين ، وأرست هذه المؤسسة تقاليدها السريانية الساسانية والهندية ثم الإغريقية أخيراً ، وأدخلتها فى العصر العربى ، وأحدثت منذ انتقال قصبة الدولة إلى العراق أثراً عميقاً فى تطور الطب العربى . أما من حيث المستشفيات فإن الاتصال بجنديسابور قد أثمر ثمرته فى عهد هارون الرشيد (١٧٠ — ١٩٣هـ= ٧٨٦ — ٨٠٩م) ، فقد وكل الرشيد إلى طبيب نصرانى من هذه المدرسة هو جبرائيل بن بختيشوع إنشاءبيمارستان فى بغداد . وفى الوقت نفسه استقدم صيدلانيا بارعاً من جنديسابور إلى بغداد؛ وقد أصبح ابن هذا الرجل — وهو يوحنا(يحيا) بن ماسويه — رئيساً للبيمارستان الجديد من بعد (ابن القفطى : تاريخ الحكماء ، طبعة ليبر ، ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ؛ ابن أبى أصيبعة ، جـ ١ ، ص ١٧٤ — ١٧٥) . وكان بيمارستان بغداد الأصلى يقوم فى الحى الجنوبى الغربى على قناة كرخايا ؛ وفيه اتبعت التقاليد المتحررة لجنديسابور فقد استجاب الهندى منكه لطلب يحيى بن خالدالبرمكى وترجم إلى الفارسية الكتاب الطبى السنسكريتى « سُسْرُتا سمهيتا » (الفهرست ، ص ٣٠٣) ؛ وتقول بعض المصادر إن الرازى حاضَر فى هذا البيمارستان .

على أنه ليس من الواضح لدينا مدى استمرار بيمارسان هارون فى العمل وحده بهذا الميدان ؛ ونحن نسمع منذ أوائل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)—أوقبل ذلك بشىء من الزمن—بحشد من المؤسسات الجديدة فى بغداد : البيمارستان الذى أقامه بدر المعتضدى غلام المعتضد (٢٧٩ — ٢٨٩ = ٨٩٢ — ٩٠٢م) فى حى المُخَرِّم على الضفة الشرقية لدجلة (ابن أبى أصيبعة ، جـ ١ ، ص٢٢١؛ وانظر ص ٢٢٤) ؛ والبيمارستان الذى أقيم فى حى الحربية شمالى مدينة المنصور ووقف عليه الوزير الصالح على بن عيسى مالاً سنة ٣٠٢هـ(٩١٤م) وجعل الإشراف عليه هو وسائر بيمارستانات بغداد ومكة والمدينة للعالم أبى عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى الذى عرف على خلاف ذلك بأنه مترجم(ابن أبى أصيبعة، جـ١ ، ص٢٣٤) ؛ وبيمارستان السيدة على الضفة الشرقية، وهو الذى افتتحه فى المحرم من سنة ٣٠٦ (يونية سنة ٩١٨) سنان بن ثابت ، والظاهر أن سنانا قد

خلف أبا عثمان الدمشقى فى الإشراف العام على بيمارستانات بغداد وغيرها من البلدان (ابن أبى أصيبعة ، ج ١ ، ص ٢٢١ — ٢٢٢) ؛ والبيمارستان المقتدرى فى باب الشام الذى بنى حوالى هذا التاريخ (ابن أبى أصيبعة ، ج ١ ، ص ٢٢٢) ؛ وبيمارستان ابن الفرات فى درب المفضّل ، ويقال إن ثابت بن سنان قد ولّى أمره سنة ٣١٣هـ (٩٢٥م ؛ انظر ابن أبى أصيبعة ، ج ١ ، ص ٢٢٤) . وكانت هذه البيمارستانات تستمد مواردها من أوقاف حبسها عليها السراة من أهل السلطان . وكانت الأموال المحبوسة عليها فى أيدى نظار لم يكونوا دائماً حريصين على النهوض بمسؤوليتهم (ابن أبى أصيبعة ، ج ١ ، ص ٢٢١) ؛ ويمكن أن نكوّن فكرة عن حجم البيمارستان من إنفاقه الشهرى : فقد كان الإنفاق الشهرى للبيمارستان المقتدرى ٢٠٠ دينار فى الشهر ، وبيمارستان السيدة ٦٠٠ دينار فى الشهر (المصدر المذكور) . وكانت بعض أسباب الراحة تكفل للمرضى بتزويدهم بالبطاطين وفحم الخشب فى الجو البارد (ابن أبى أصيبعة ، ج ١ ، ص ٢٢٢) ؛ وكانت الجهود التى تبذل فى هذا السبيل تتجاوز ذلك كثيراً فى بعض الأحيان (انظر مايلى)

أما معلوماتنا عن البيمارستانات التى كانت قائمة فى الولايات فأقل من ذلك ، على أن بعضها كان موجوداً بلاشك قبل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) . وكان بيمارستان الرى مؤسسة كبيرة (ابن القفطى ، ص٢٧٣ ؛ ابن أبى أصيبعة ، ج ١ ، ص ٣١٠ — ٣٣١) ، وهذا البيمارستان قد ترأس عليه الرازى قبل قدومه إلى بغداد حيث توفى رئيساً لبيمارستان حوالى سنة ٣٢٠هـ (٩٣٢م ؛ انظر ابن القفطى ، ص ٢٧٢) ، والراجح أن بيمارستان الرى كان قائماً قبل هذا التاريخ بمدة ، وقد زار المبرد مأوى للمجانين بدير حزقل بين واسط وبغداد فى خلافة المتوكل أى بين سنتى ٢٣٢ و٢٤٧هـ (٨٤٧ — ٨٦١م ؛ المسعودى : مروج الذهب ، ج ٧ ، ص ١٩٧ وما بعدها) .

وفى زمن سنان بن ثابت الذى توفى سنة ٣٣١هـ (٩٤٢ ؛ انظر الفهرست ، ص ٣٢) صدرت أوامر على بن عيسى الآنف ذكره بأن يزور الأطباء السجون يومياً ، كما كان المساجين المرضى يزودون بالأدوية والأشربة ، وكان يسمح للسيدات بالزيارة أيضاً ، ومن الواضح أن زيارتهن كانت تتم بوصفهن ممرضات (ابن أبى أصيبعة ، ج ١ ، ص ٢٢١) . وفى هذه المدة نفسها كان الأطباء المارسون يرسلون للمرور بقرى السواد (أى العراق الأسفل) كما كانت ترسل إليها «خزانة للأدوية والأشربة» . ويظهر من المراسلات بين سنان والوزير بخصوص هذه الوحدة الطبية المتنقلة أن غير المسلمين كانوا يعالجون فى البيمارستانات لذلك العهد (ابن أبى أصيبعة ، الموضع المذكور)؛

وكان بعض بيمارستانات بغداد على الأقل — وهى التى ذكرناها آنفاً — لايزال فيها يرجح قائماً حين أقام عضد الدولة البويهى البيمارستان العضدى الكبير عند ثنية دجلة فى غربى بغداد . وقد ذكر الرازى مراراً فيما يتعلق بهذا البيمارستان الذى كان أشهر بيمارستانات بغداد منذ افتتاحه سنة ٣٧٢هـ

(٩٨٢م) قبيل وفاة عضد الدولة (الذهبى : دول الإسلام ، جـ ١ ، ص ١٦٧) . ويقال إن الرازى اختار موقع هذا البيمارستان بأن عمد إلى تعليق قطعة من اللحم فى كل قسم من المدينة ، ثم اختار المكان الذى كانت قطعة اللحم فيه أقل تحللا من القطع الأخرى ، كما يقال إن عضد الدولة اختار الرازى أول رئيس للبيمارستان (ويعرف باسم «ساعور» وهى مأخوذة من السريانية) من بين مائة طبيب (ابن أبى أصيبعة ، جـ ١ ، ص ٣٠٩ — ٣١٠) ؛ ولكن الرازى توفى قبل ذلك بخمسين عاماً ؛ وتفسير هذه المفارقة قد لاحظه ابن أبى أصيبعة من قبل (الموضع المذكور) وربما كان السبب فيه التشابه فى الرسم بين البيمارستان العضدى والبيمارستان المعتضدى الذى أنشئ فى حياة الرازى (انظر ما سبق) .

وحين أنشئ البيمارستان العضدى ، كان فيه أربعة وعشرون طبيباً (ابن القفطى ، ص ٢٣٥—٢٣٦) ؛ وقد ذكر أنه كان به عدة طوائف من المتخصصين : «طبائعيون» و«كحّالون» و«جرائحيّون» و«مجبّرون» (ابن أبى أصيبعة ، جـ ١ ، ص ٣١٠) . وكان مرتب جبرائيل بن عبيد ، الذى كانت نوبته فى البيمارستان يومين وليلتين فى الأسبوع ، ثلثمائة درهم فى الشهر (ابن القفطى ، ص ١٤٨) وكانت المحاضرات تلقى فى البيمارستان العضدى (ابن أبى أصيبعة ، جـ ١ ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٤) . ونحن نعلم بعض الكتب التى كانت تقرأ فى هذا السبيل مثل «الأقراباذين» لسابور بن سهل الجنديسابورى (الفهرست ، ص ٢٩٧ ؛ بروكلمان ، جـ ١ ، ص ٢٣٢) وقد حل محله آخر الأمر كتاب آخر بنفس العنوان لابن التلميذ ، وهو عميد (ساعور ، انظر ما سبق) متأخر من عمداء البيمارستان العضدى (ابن أبى أصيبعة ، جـ ١ ، ص ١٦١ ، ٢٥٩) ؛ ولما زار ابن جبير بغداد سنة ٥٨٠هـ (١١٨٤) كان موقع البيمارستان شبيهاً بالحصن العظيم له مورد ماء يأخذ من دجلة ، وله جميع الملحقات التى تزود بها القصور الملكية (الرحلة ، طبعة ده غويه ، ص ٢٢٥ — ٢٢٦) .

وثمة بيمارستان آخر من البيمارستانات الكبيرة فى الإسلام أيام القرون الوسطى ، وهو البيمارستان الذى أقامه فى دمشق نور الدين بن زنكى (٥٤١— ٥٦٩هـ = ١١٤٦ — ١١٧٥م) ؛ ويقال إن البيمارستان النورى قد بنى من الفدية التى أداها ملك فرنجى لم يذكر اسمه (المقريزى : الخطط ، جـ ٢ ، ص ٤٠٨) . ويصف ابن جبير (الرحلة ، ص ٢٨٣) كيف كانت هيئة المستشفى تحتفظ بقوائم بأسماء المرضى وكمية الأدوية والأغذية اللازمة لكل منهم ، وكانت مهام يوم قياسى فى حياة طبيب من أئمة أطباء البيمارستان النورى تشتمل على : جولات لعيادة المرضى ، وكتابة وصفات من الدواء والعلاج ، وزيارة المرضى الخصوصيين ، ثم العودة إلى البيمارستان مساءً للمحاضرة ثلاث ساعات فى موضوعات طبية (ابن أبى أصيبعة ، جـ ٢ ، ص ١٥٥) . وكان ثمة بيمارستان نورى فى حلب أيضاً (راغب الطبّاخ : تاريخ حلب ، جـ ٢ ، ص ٧٧) .

أما مصر فلم يكن فيها بيمارستان حتى جاء أحمد ابن طولون فأقام واحداً سنة ٢٥٩ — ٢٦١هـ(٨٧٢—٨٧٤م ؛ انظر المقريزى : الخطط ، جـ ٢ ، ص ٤٠٥) . وجرت القاعدة فيه على ألا يسمح لجندى أوعبد بدخوله للعلاج . وقد وقف على هذا البيمارستان أوقاف كثيرة وزود بتيسيرات للرجال والنساء ؛ وقد أقام صلاح الدين البيمارستان الناصرى ، ولكن العمارة الكبيرة التى أنشأها المنصور قلاوون وتمت فى أحد عشر شهراً سنة ٦٨٣هـ (١٢٨٤م) كانت أفخم بيمارستان فى مصر ، وربما كانت أوسع ماراًه الإسلام فى هذا الصدد ؛ ويقال إن المال الذى وقف عليه بلغ قرابة مليون من الدراهم فى السنة (المقريزى : الخطط ، جـ ٢ ، ص ٤٠٦) ، وكان يسمح بالعلاج فيه للرجال والنساء ؛ ولم يكن يطرد منه أحد ، ولاتحدد مدة العلاج. أما البيمارستان المنصورى الذى كان من قبل قصراً فاطمياً ، وهو مهيأ لثمانية آلاف شخص ، فقد كانت فيه عنابر للحميات ، وأمراض الرمد ، والجراحات، والدوسنطاريا إلخ ... ويعالج المرضى بها كل طائفة على حدة ، كما كان مزوداً بصيدلية ومستوصف ، ومخازن ، وممرضين من الجنسين ، وهيئة إدارية كبيرة ، وترتيبات للمحاضرات ، وبيعة للصلاة ، ومكتبة ، أوقل خير ماكان يستطاع تدبيره فى ذلك العهد من خبرة فى علاج المرضى. وإن الوصف الذى زودنا به المقريزى (الخطط ، جـ٢ ، ص ٤٠٦ — ٤٠٨) فى هذه الشؤون لفضل أسداه إلى علم المستشفيات فى الإسلام أيام القرون الوسطى.

وثمة كتب ألفت فى البيمارستانات مثل : «كتاب فى صفات البيمارستان » للرازى (ابن أبى أصيبعة ، جـ ١ ، ص ٣١٠) ؛ و « البيمارستانى » الأمثل (انظر ابن القفطى ، ص ٢٧٢ = ابن جلجل ، طبعة فؤاد السيد ، ص ٧٧) وهو الآن مفقود مثله مثل «كتاب البيمارستانات» لزاهد العلماء الفارقى الذى كان رأس بيمارستان زاهر فى الجزيرة فى القرن الخامس الهجرى الموافق الحادى عشر الميلادى (ابن أبى أصيبعة، جـ١، ص٢٥٣) ؛ ونذكر فى هذا السبيل — وإن اختلف بعض الاختلاف — : «المقالة الأمينية فى الأدوية البيمارستانية » لابن التلميذ ، و« الدستور البيمارستانى » لابن أبى البيّان ؛ وكلاهما فى الأقراباذين ،وقد ذكرهما بول سباتPaul-Sbath (الفهرست ، طبعة القاهرة ، سنة ١٩٣٨ ، جـ ١ ، ص ١٠ ، ٧٥) الذى نشر الكتاب الأخير (*Bulletin de l'Institut d'Egypte* ، جـ ١٥، سنة ١٩٣٢—١٩٣٣ ، ص ١٣ — ٧٨) .

المصادر :

(١) L.Leclerc : *Histoire de la Médicine Arabe* ، باريس سنة ١٨٧٦ ، ص ٥٥٧ — ٥٧٢

(٢) E.G. Browne : *Arabian Medicine* ، كمبردج سنة ١٩٢١ ، ص ٤٥ — ٤٦، ٤٦ ، ١٠١—١٠٢

(٣) Amin A. Khayr Allah: *Outline of Arabic Contributions to Medicine and Allied Sciences* ، بيروت سنة ١٩٤٦، ٥٩—٧٣ (وفيه أخطاء قليلة) (٤)

C. Elgood : *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate* ، كمبردج سنة ١٩٥١ ، الفهرس (وهو يزودنا أيضاً بمعلومات عن

المغرب الإسلامى) (٥) G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate* ، أوكسفورد سنة ١٩٠٠؛ طبعة جديدة سنة ١٩٢٤، ص ٦٢، ١٠٣—١٠٥ (٦) E.W. Lane : *Cairo Fifty Years Ago* ، لندن سنة ١٨٩٦ ،ص ٩٢ — ١٩٤ (انحطاط شأن البيمارستان المنصورى فى القرن الماضى) (٧) M. W. Hilton-Simpson: *Arab Medical Surgery*، أوكسفورد سنة ١٩٢٢ ، ص ١٣ (المستشفيات القروية فى الجزائر الحديثة) (٨) Ahmed Isa Bey : *Histoire des bimaristans à l'époque Islamique (Hôpitaux)* القاهرة ١٩٢٨ (٩) الكاتب نفسه : تاريخ البيمارستانات فى الإسلام ، دمشق سنة ١٩٣٩ (١٠) J. Sauvaget : *Alep* المتن ص ١٢٦ ، تعليق ١ ، ومجموعة الصور ، لوحة ١ .

[D.M. Dunlop خورشيد [دنلوب

٢ — المغرب الإسلامى

إن أول بيمارستان فى شمالى إفريقية لدينا عنه شاهد قد أقيم فى مراكش على يد السلطان يعقوب المنصور الموحّدى (٥٨٠ — ٥٩٥هـ= ١١٨٤ — ١١٩٩م) قبل مائة سنة تقريباً من تأسيس بيمارستان القاهرة المشهور : وكان هذا السلطان من مشجعى العمارة الكبار ، وقد اجتذب إلى بلاطه أشهر أطباء الأندلس فى زمانه وهم ابن الطفيل وابن رشد وابن رشد الحفيد وابنه ، ثم أقام فى قصبة ملكه للغرباء أغنياء وفقراء بيمارستانا فخماً نجد وصفاً له فى عبدالواحد المراكشى (انظر المُعْجِب، طبعة محمد الفاسى ، سنة ١٩٣٨ ، ص ١٧٦ — ١٧٧) . وأنشأ السلطان نفسه أيضاً ، فى أجزاء مختلفة من إمبراطوريته ، بيمارستانا للمجانين ، وللمجذوبين وللعميان (القرطاس ، طبعة فاس سنة ١٣٠٥ هـ ، ص ١٥٤ ؛ ترجمة Beaumier ص ٣٠٦) .

وقد حافظ السلاطين المرينيون (انظر هذه المادة) الكبار : أبو يوسف يعقوب وأبو الحسن وأبو عنان ، على هذه المؤسسات وأضافوا إليها غيرها (انظر القرطاس ، طبعة فاس ، سنة ١٣٠٥هـ ص ٢١٤ ؛ الذخيرة السنية ، طبعة بن شنب ، ص ١٠٠ ؛ ابن مرزوق : المسند ، طبعة ليڤى پروڤنسال فى *Hesperis* ، جـ ٥ ، سنة ١٩٢٥ ، ص ٣٦؛ ابن بطوطة: الرحلة ، طبعة دفرمرى وسانگوينتى جـ ٤ ، ص ٣٤٧) : وفى تاريخ متأخر عن ذلك استأثر السلاطين الحاكمون بالموارد المخصصة لهذه البيمارستانات فأهملت ودرست .

وفى أوائل القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) وصف الحسن بن محمد الوزان الزياتى (ليوأفريقانوس) بيمارستانا فى فاس فقال إنه فى حالة اضمحلال كامل ، وكان يستخدم أصلاً سجناً للمجانين الخطرين ولاتزال هذه هى مهمته ، كما أنه استخدم أيضاً سجناً للنساء (Leo Africanus: *Description de l'Afrique* ، ترجمة Schefer، جـ ٢، ص ٧٨ ؛ ترجمة Epaulard ، جـ ١ ، ص ١٨٨ ؛ Le Tourneau : فاس ، ص ٢٥٥ — ٢٥٧) .

والظاهر أن البيمارستان الموحدى المشهور فى مراكش قد درس دون أن يترك أثراً ، وأصبح البيمارستان الذى أقامه هناك السلطان السعدى عبد الله

الغالب بالله (٩٦٥ – ٩٨١هـ = ١٥٥٧ – ١٥٧٤م) سجناً للنساء (انظر الناصرى : كتاب سـ صـاء، الترجمة ، جـ ٥ ، ص ٦٣) ؛

وفى سنة ١٢٤٧هـ (١٨٣١ – ١٨٣٢م) أقام السلطان العلوى مولاى عبد الرحمن فى سلا بيمارستانا ملحقاً بضريح سيدى ابن عاشر . وهذا البيمارستان – الذى لايزال مستعملا – قد استُغنى فيه عن الأطباء واعتمد المرضى بدلا منهم على بركة هذا الولى. ولاتزال آثار البيمارستانات القديمة – التى اختفت أو بطل استعمالها – باقية فى بعض مدن مراكش كما هى الحال فى الرباط والقصر (انظر L. Brunot : *Textes arabes de Rabat* حـ ٢ ، الحاشية ٧٥٣٢) وكذلك فى طنجة .

وكان المجذومون (الجمع الجذمى أو تلطفا : المرضى) يسكنون فى حى خاص يعرف بالحارة خارج المدن ؛ وقد أنزلوا فى فاس خارج باب الخوخة على طريق تلمسان . ونقلوا فى النصف الأول من القرن الثالث عشر إلى كهوف خارج باب الشريعة ، ثم أقيموا سنة ٦٥٨هـ (١٢٦٠) فى كهوف أخرى خارج باب الجيسة . وكانوا فى أوائل القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) يعيشون فى بلدة قرب سوق الخميس (انظر القرطاس ، طبعة الرباط سنة ١٩٣٦ ، جـ ١ ، ص ٥٣ – ٥٤ ؛ Leo Africanus : *Description de l'Afrique* ، ترجمة Epaulard ، جـ ١ ، ص ٢٢٩) وكانت الحارة بمراكش، فى الأصل، بخارج باب آغمات حتى نقلها فى آخر القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) السلطان السعدى المنصور خارج باب دكالة .

وفى تونس أقام السلطان الحفصى أبو فارس أول بيمارستان لفقراء المسلمين أو غربائهم أو معتليهم، وقد تم هذا البيمارستان سنة ٨٢٣هـ (١٤٢٠م ؛ انظر الزركشى : تاريخ الدولتين ، طبعة تونس سنة ١٢٨٩هـ ، ص ١٠٢) . وفى غرناطة أقام السلطان النصرى محمد الخامس بيمارستانا فخماً لمرضى المسلمين وفقرائهم . وقد جاء فى النقش الذى على أساسه : « فاخترع به حسنة لم يسبق إليها من لدن دخل الإسلام هذه البلاد » ، ولربما كان هذا مبالغة فى القول ، لأنه كان ثمة بيمارستانات أخرى وفى غرناطة نفسها ؛ ومنذ القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) ترجمت مجموعة مفردات بلنسية (*Valencia Vocabulista*) ، كلمة hospitale بمصطلحات لهجية ومن ثم حيتة فقيل مَرَستان ومَلَسْتان (انظر ابن الخطيب : الإحاطة ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٩هـ ، جـ ٢ ، ص ٢٩ ؛ Lévi-Provençal : *Inscriptions arabes d'Espagne* ص ١٦٤ ؛ L. Seco de Lucena : *Plano de Granada arabe* ص ٥٣) .

ويجب أن نفرق بين البيمارستانات التى أنشئت للمرضى والخانات أو المنازل (المآوى الليلية) المخصصة للرحالة . وكانت مثل هذه الخانات فى المغرب الإسلامى تقام خارج أبواب المدن الكبيرة على يد معظم السلاطين الذين أقاموا بيمارستانات . وقد سميت هذه الخانات باسم « الزاوية » (انظر

هذه المادة ؛ وانظر G. S. Colin : *Le Zaouya mérinite d'Anemli, à Taza* فى *Hespéris* ، سنة ١٩٥٣ ج٢ ، ص١) . والظاهر أن الخفاجى قد كرر خطأ قديماً بقوله إن أول بياستان قد أنشئ على يد أبقراط وسماه « إخشنْدوكيون » أى نزل الغرباء (انظر شفاء الغليل ، طبعة القاهرة سنة ١٢٨٢هـ ، ص ٥٩ ؛ وانظر ما سبق فى قسم ١ من هذه المادة) .

وكان المؤلف المراكشى لكتاب المعجب(انظر ما سبق بيانه) الذى كان يكتب فى بغداد سنة ٦٢١هـ (١٢٢٤م) هو المؤلف المغربى الوحيد الذى استعمل الرسم الاشتقاقى الصحيح وهو « بيمارستان » ، على حين يستعمل جميع الآخرين صيغة «مارستان» التى فقدت الحرف الفارسى . ولم تلبث الكلمة أن ظهرت مع اختصار الألف الأولى ؛ وكان حرف الراء فى اللهجات الأندلسية تعقبه الحركة a (*Vocabulista* : مرستان وملستان ؛ وفى P. de Acalà : مرستن) وقد أكد الخفاجى هذا النطق فى مصر أيام القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى ؛ انظر الخفاجى : الشفاء ، طبعة القاهرة سنة ١٢٨٢ ، ص ٢٠٦) وتنطق الكلمة فى لغة القاهرة الحالية « مُرُسْتان » . وفى اللهجات الحديثة بالمغرب يدخل فى نطق الكلمة بعض الجنوح إلى المخارج الحلقية فيقال «مُرُصطان» ، ولعل السبب فى هذا التغير فى النطق وجدانى . وينطق بالكلمة فى تطوان «مرصطران» ، ومعنى الكلمة فى كل الأنحاء هو « سجن المجانين الخطرين» (انظر W. Marçais : *Textes arabes de Tanger* ، ص ٤٦٥) .

خورشيد [كولان G.S. Colin]

٣ — تركية

وكان أول بيمارستان سلجوقى (دار الشفاء) ومدرسة قد أقيمتا فى قيصرى سنة ٦٠٢هـ (١٢٠٦م) وقد أعقب هذا بناء بيمارستانات أخرى فى سيواس وديوريكى ، وچانقيرى ، وقسطمونى ، وقونية ، وتوقاد ، وأرضروم ، وأرزنجان ، وماردين وأماسية . وكانت مستشفيات الأناضول يطلق عليها وقتذاك — كما يطلق عليها اليوم — الأسماء : «بيمارستان» و «مارستان» و «تيمارخانه» و « دار الشفاء » أو « دار العافية » . وكانت هذه البيمارستانات مستشفيات عامة من حيث أنها كانت تقبل جميع حالات المرضى ، وكان القائمون بالعمل فيها جراحين وأطباء وصيدلانية وكحالين . وكانت ترصد لها أموال مستقلة ، وتنظم بحسب حجمها وأهميتها وحاجاتها الخاصة وموقعها .

وكان أول بيمارستان عثمانى أقيم فى الأناضول هو « دار الشفاء » الذى أنشأه يلدرم فى بروسة ، وكانت بروسة قبل الفتح العثمانى سنة ٧٢٦هـ (١٣٠٦م) خالية من بيمارستان . وقد وسع السلاطين العثمانيون الأوائل : أورخان ومراد الأول وبايزيد يلدرم فى رقعة المدينة وأقاموا فيها بعض المنشآت من بينها « دار الشفاء » التى أنشأها يلدرم وافتتحت سنة ٨٠٢هـ (١٣٩٩م) وقد أصلحت هذه الدار التى كانت قسماً من عمارة أقامها يلدرم (« يلدرم عمارتى » وهى مركز خاص يشمل بيمارستانا وحماماً ونزلا لراحة المسافرين إلخ) عدة مرات قبل أن تهجر فى منتصف القرن التاسع عشر ونحل محلها مستشفى أحمد وفيق باشا ؛ وهذه الدار خرائب الآن ،

أما مستشفى الجذام الذى أقيم فى أدرنة فى عهد مراد الثانى (٨٢٤ — ٨٥٥ ه = ١٤٢١ — ١٤٥١م) فقد ظل يعمل حوالى قرنين . وكان الأتراك قد بنوا ، قبل هذا المستشفى ، مستشفيات أخرى فى سيواس وقسطمونى ، وقيصرى فى الأناضول .

وأما « دار شفاء » الفاتح التى افتتحت عام ٨٧٥ه (١٤٧٠م) فقد افتتحها محمد الثانى الفاتح (٨٥٥ — ٨٨٦ه = ١٤٥١ — ١٤٨١م) ، وكانت جزءاً من « كلية » . وهى الآن خربة من أثر عدة حرائق نزلت بها ، ومع ذلك فإن منشآت هذه الدار ظلت تعمل حتى القرن الأخير . ويستدل من وقفيتها على أنه كان ملتحقا بها عدد كبير من طلبة الطب علاوة على هيئة أطبائها ، وكانت هذه هى الطريقة التقليدية لتدريب طلبة الطب فى البيمارستانات الإسلامية .

وفى القرن نفسه أقام بايزيد الثانى (٨٨٦ — ٩١٨ه = ١٤٨١ — ١٥١٢م) عمارة أخرى فى أدرنة على ضفاف نهر طونجه . وكان جزء من هذه العمارة بيمارستانا نسب إليه . وقد بدئ فى إنشاء المبانى سنة ٨٩١ه (١٤٨٦م) وتمت فى ثمانى سنوات ، ولكن الوقفية لم تقرر إلا سنة ٨٩٨ ه (١٤٩٣) وهذه المنشأة خربة الآن ، إلا أن هيئتها الطبية الكبيرة ظلت تخدم الجمهور حتى بداية هذا القرن. ويقول أوليا چلبى إنه كان من بين الهيئة القائمة بالعمل فيها عشرة موسيقيين كانوا يعزفون للمرضى بين الحين والحين . وكان ثمة كثير من الأخطاء فى خطط هذه المنشأة التى أعدها فى عجلة كبيرة گيرلت C. Gurlitt (انظر C. Gurlitt : *Die Baukunst Konstantinopels* ، برلين سنة ١٨٧٢ ، فى مجلدين) .

وفى القرن السادس عشر أقيمت ثلاثة بيمارستانات كبيرة فى إستانبول وواحد فى مغنيسيا ، وقد أقيمت « بيمارخانه » خاصكى سنة ٩٤٦ه (١٥٣٩م) فى إستانبول لخرم سلطان زوجة سليمان القانونى . أما « دار شفاء » سليمان ومدرسته الطبية فقد أقيمتا سنة ٩٦٣ه (١٥٥٥م) فى إستانبول باسم السلطان ، وبنيت « دار شفاء » حافظه سلطان فى مغنيسيا سنة ٩٤٦ه (١٥٣٩م) تكريماً لأم السلطان . وأتى الخراب على أجزاء من « بيمارخانه » خاصكى بفعل الزلازل والحرائق ، إلا أنها أصلحت وتستخدم الآن مركزاً صحياً . وظلت « بيمارخانه » خاصكى تعمل حتى نهاية الحرب العالمية الأولى ، وقد هجرت الآن .

وأقيم البيمارستان الرابع « بيمارخانه طوپ طاشى » سنة ٩٩١ه (١٥٨٣م) فى إستانبول لنور بانو سلطان أم مراد الثالث (٩٨٢ — ١٠٠٣ه = ١٥٧٤ — ١٥٩٥م) واستخدمت هذه المنشأة مستشفى حتى سنة ١٩٢٧ ، وهنالك أصبحت مستودعاً للطباق .

وفى القرن السابع عشر عمل أحمد الأول (١٠١٢ — ١٠٢٦ = ١٦٠٣ — ١٦١٧م) على إقامة مستشفى كبير خلف ميدان سباق الخيل

البوزنطى القديم قرب مسجده المشهور . وقد افتتح هذا المستشفى سنة ١٠٢٥هـ (١٦١٦م) ولم يهدم إلا منذ عهد قريب فحسب لإفساح المجال لإقامة مدرسة جديدة .

وطرأ انكماش على إقامة المنشآت العثمانية الصحية والاجتماعية للنفع العام فى القرن الثامن عشر ، فلما جاء القرن التاسع عشر صبغت الخدمة العسكرية وطرز اللباس والتعليم وغير ذلك بالصبغة الحديثة فى الإمبراطورية العثمانية ، وفى سنة ١٢٥٣هـ (١٨٣٧م) أقيمت مستشفى الغرباء فى إستانبول فى أدرنه قابى بمدرسة مهرماه سلطان ، وبينما كان هذا المستشفى يصبغ بالصبغة الحديثة على يد بزم عالم والده سلطان أم السلطان عبد المجيد ، كانت مستشفيات عسكرية حديثة جديدة ومدرسة طبية جديدة تقام ، وكان الغرض من هذه المنشآت الوفاء بالحاجات الطبية للجيش الجديد ، وأقيمت مدرسة جديدة للطب والجراحة فى إستانبول سنة ١٢٤٣هـ (١٨٢٧م) على يد السلطان محمود الثانى (١٢٢٣ — ١٢٥٥هـ = ١٨٠٨ — ١٨٣٩م) ، وبدأت الدراسة فيها بالإيطالية ، ثم استبدل بالإيطالية الفرنسية حين وفد إليها بعض أساتذة الطب الأكفاء من النمسا سنة ١٨٣٩ . وقد وسع هذه المدرسة الطبية السلطان عبد المجيد والسلطان عبد العزيز والسلطان عبد الحميد الثانى ، ثم استحدث فيها آخر الأمر معهد للكلب ومعهد لعلم الجراثيم ومركز للتطعيم . وتخرج فى هذه المدرسة عدد من الأطباء ملمين باللغات الأوروبية وبالطرائق الطبية الحديثة . وقد مضى هؤلاء إلى الأناضول وأقاموا فيه مستشفيات حديثة ، واتخذت إجراءات للتحصين ضد مرضى الكلب والجديرى هناك قرابة ذلك الوقت الذى بدأت فيه هذه الإجراءات فى أوربا . وكانت الحكومة العثمانية من الحكومات التى ساعدت على إنشاء معهد پاستير .

أما مستشفى شيشلى للأطفال الذى كان من أكبر المستشفيات فى إستانبول فقد أقامه السلطان عبد الحميد الثانى سنة ١٣١٦هـ (١٨٩٨م) .

وكانت هذه المستشفيات التى ذكرناها أهم المستشفيات فى الإمبراطورية العثمانية ، وإن كان يوجد كثير غيرها فى جميع أرجاء تركية ، يضيق المقام عن ذكرها ، وقد أقام الأتراك فى خمسة قرون ما يقرب من سبعين مستشفى فى إستانبول وحدها .

خورشيد [شاه سوار أوغلى Bedi .N.Shehswaroghlu]

« بين » : لفظ عربى ، وهو منصوب الاسم بينٌ ، ثم صار ظرفاً معناه التوسط .

وبينَ بينَ ظرف (1) معناه «بين الجيد والردىء» ، والهمزة التى بين بين « هى همزة بين الهمزة وبين حرف اللين (أى الألف) الذى منه حركتها » (لسان العرب ، جـ ١٦ ، ص ٢١٤) . ومعنى ذلك

(1) ظرف مبهم لا يتبين معناه الا باضافته الى اثنين فصاعدا او ما يقوم مقام ذلك . قال تعالى (عوان بين ذلك) فان جعلته اسما اعربته . قال تعالى فى قراءة (لقد تقطع بينكم) .

جاد المولى

فى لغتنا أنه عندما تأتى الهمزة بين حركتين يسوغ فيها التخفيف فى بعض اللغات كلغة قريش وأكثر أهل الحجاز (ابن يعيش ، ص ١٣٠٣ ، س ٨) بيد أنه لاتنشأ حركة بينَ بينَ فى الحروف المتحركة بالضمة والكسرة كما أنه لاإدغام بين الألف والفتحة ، أوبعبارة أخرى أن هذا النوع من الهمزة ليس حركة وإنما هو — كما ذهب إلى ذلك سيڤرز (Sievers : *Phonetik* ، الطبعة الخامسة ، الفصل ٤٠٨) — انتقال غير محسوس أو غير مباشر من حركة إلى حركة وبدون أن ينشأ عنه حرف علة . وسبب هذا الوضع الثانى أن الأبجدية العربية لا تجمع بين حركتين متعاقبتين . وهذا النوع من الانتقال لم يقتصر على حالة كون الهمزة مسبوقة بكسرة أو ضمة (سيبويه ، طبعة درنبورغ ، ج ٢ ، ص ١٦٩ ، س ١ — ٩ ؛ الزمخشرى : المفصل ، الطبعة الثانية ، ص ١٦٦ ، ١٠) وفى هذه الحالة يصبح الصوت الانتقالى حرفاً من نوع هذه الحركة (ياء أو واو) وخاصة إذا كان هناك تخفيف .

المصادر :

(١) سيبويه ، طبعة درنبورغ ، ج ٢ ، ص ١٦٨ — ١٧٦ (٢) الزمخشرى : المفصل ، الطبعة الثانية ، ص ١٦٦ — ١٦٧ (٣) ابن يعيش ، ص ١٣٠٢ — ١٣١٠ (٣) انظر أيضاً مادة ألف فى هذه الدائرة .

[شاده A. Schaade]

+ «بَيْنُون» : حصن وبلدة قدعان فى جنوبى جزيرة العرب ، وبينون من المعاقل (محافد) اليمنية المشهورة التى عددها الهمدانى (صفة جزيرة العرب ، ص ٢٠٣) وزودنا بوصفها فى كتاب «الإكليل» (الكتاب الثامن ، طبعة ميلر ، ص ٤١ ، ٨٦ ؛ الكرملى : ص ٦٦ ؛ فارس ، ص ٥٤) . ويقال فى الأساطير إن بينون بناها الجن لسليمان ، كما بنوا غُمْدان (غ ن د ن) وسَلْحين (س ل ح ن) حِصنى صنعاء ومأرب (انظر هاتين المادتين) . وقد جعل الهمدانى بينون فى أرض عَنْس (ابن مَذْحِج) قبالة حرة كومان (على مسيرة ست ساعات من شمال الشمال الغربى على جبل إسبيل) . وتقوم أطلالها عند «هَبَاوَة» الحديث حيث عثر گليزر على عشرة نقوش ، واشتهرت بينون بأنفاقها التى حفرت فى الصخر . وكان الملك الحميرى أسعد تُبّع (= أبيكرب أسعد حوالى ٣٨٥ — ٤٢٠م) يقيم فى بينون حينا ثم فى ظفار (انظر هذه المادة) حيناً . وقد دمر الأحباش بقيادة أرياط حوالى سنة ٥٢٥هـ بينون هي وغمدان وسلحين . ويجب أن نلتمس بينون فى خريطة بطلميوس (٨٤° ٣٠َ / ١٤° ١٥َ) فى حضرموت (وادى دوعان [انظر هذه المادة]) ولكن لعل هذا خطأ صحته كينون .

المصادر :

(١) الهمدانى ، هذه المادة (٢) نشان ، طبعة عظيم الدين ، ص ١٠ ، ٦٧ (٣) ابن المجاور ، ص ١٠٢ ، طبعة عظيم الدين ، ص ١٠ ، ٦٧ (٤) ابن المجاور ، ص ١٠٢ (٥) ياقوت ، ج ١ ،

ص ٨٠١ (٦) Sprenger : *Die alte Geographie* *Arabiens* ، ص ١٦٣ (٧) H. von Wissmann & Hoefner : *Beitraege zur historischen Geographie des vorislan Suedarabien* ص ٤٠ ، ٩٩ (٨) Conti Rossi : *Storia d'Ethiopia* ، ص ١٧٨ .

[O. Loefgren لوفگرن] خورشيد

« البَيْهَسِيَّة » : اسم فرقة من فرق الخوارج نسبت إلى صاحبها أبي بيهس (انظر مادة «أبو بيهس»)

« بَيْهَق » : ناحية من أعمال نيسابور في خراسان ، كانت حاضرتها أول الأمر خسروجرد على مسيرة فرسخ (أربعة أميال) من سبزوار ، ثم أصبحت سبزوار قصبتها بعد ذلك . ومن قرى بيهق « باشتين » موطن الأمير عبد الرزاق مؤسس أسرة « سربدار » ، وعرف أهلها بالتعصب للشيعة في جميع العصور ، وكان بالناحية محاجر للرخام. وخرج من باشتين المحدث الشافعي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي .

المصادر :

(١) محمد حسن خان : مرآة البلدان ، ج ١ ، ص ٣٢٧ (٢) المقدسي ، ص ٣١٨ ، ٣٢٦ (٣) دولتشاه : تذكرة الشعراء ، ص ٢٧٧ (٤) Barbier de Meynard: *Dictionnaire de la Perse* ، ص ١٣٠ .

[Cl. Huart هيوار]

+ بَيْهَق : كانت فيما سبق اسم ناحية إلى الغرب من نيسابور في خراسان . وكانت تشمل في العصر الطاهري ٣٩٠ قرية ، وخراجها حوالى ٢٣٦,٠٠٠ درهم . وكانت حاضرتاها سبزوار وخسروجرد ، وقد سلمت بيهق لجيش المسلمين بقيادة عبد الله ابن عامر سنة ٣٠هـ (٦٥٠ — ٦٥١م) . وفي عام ٥٤٦ — ٥٤٨هـ (١١٥٣ — ١١٥٤م) دمرها بنالتكين . ويقول حمد الله مستوفي إن أهلها كانوا من الشيعة الإثنى عشرية . ومن المشاهير الذى خرجوا منها : وزير ألب أرسلان وملكشاه أبو الفضل محمد بن حسين بيهقي صاحب كتاب «تاريخ بيهق» ، وعبد الرزاق مؤسس الأسرة السربدارية ؛ وكانت محاجر الرخام تستغل هناك ؛

المصادر :

(١) ابن فُنْدُق : تاريخ بيهق (٢) المقدسي ؛ ص ٣١٨ ، ٣٢٦ (٣) حمد الله مستوفي : النزهة ؛ ص ١٤٩ — ١٥٠ (٤) محمد حسن خان : مرآة البلدان ، ج ١ ، ص ٣٢٧ (٥) دولتشاه ، ص ٢٧٧ (٦) Barbier de Meynard : *Dictionnaire de la Perse* ، ص ١٣٠ .

[A.K.S. Lambton لامبتون] خورشيد

« البيهقي » إبراهيم بن محمد : مؤلف عربي لا نعرف عنه سوى أنه من زمرة ابن المعتز . وقد كتب البيهقي كتاباً في الأدب اسمه «كتاب المحاسن والمساوي» (طبعة شوالى Schwally وگيسن Gissen ، سنة ١٩٠٢م ، وأعيد طبعه في القاهرة عام ١٩٠٦م)

فى عهد الخليفة المقتدر الذى حكم من عام ٢٩٥هـ إلى عام ٣٢٠م (٩٠٨ — ٩٣٢م) .

[بروكلمان C. Brockelmann]

«البيهقى» أبو بكر أحمد بن الحسين بن على ابن موسى : مؤلف عربى وحجة فى الحديث وفقه الشافعى . ولد فى شعبان عام ٣٨٤ (سبتمبر سنة ٩٩٤) بخسروجرد فى ناحية بيهق على مسيرة عشرين فرسخاً من نيسابور . ورحل البيهقى كثيراً، وحصّل خلال رحلاته علماً واسعاً بالحديث والعقائد على مذهب الأشعرى ، وما إن عاد إلى بلده حتى طُلب لتدريس فقه الشافعى وفقاً للنصوص العظيمة التى جمعها لهذا الإمام (كتاب نصوص الإمام الشافعى فى عشرة مجلدات[1]؛ انظر *Bibliothecae Bodleianae codd mss. or. cat.* جـ ١ ، ص ٨٢٨) . وتوفى بنيسابور فى العاشر من جمادى الأولى سنة ٤٥٨ (٩ أبريل سنة ١٠٦٦م) . وهناك نسخة بخط البيهقى من مؤلفه العظيم فى الحديث «كتاب السنن والآثار أو كتاب السنن الكبير»[2] محفوظة فى القاهرة (فهرس دار الكتب المصرية ، جـ ١ ، ص ٣٥٢) . وطبع نقد لهذا الكتاب ألفه على بن عثمان بن التركمانى بعنوان «الجوهر النقى فى الرد على البيهقى» فى مجلدين بحيدر آباد عام ١٣١٦هـ (١٨٩٨م) . أما عن كتاب دلائل النبوة فانظر (*Ueber die Upsalaer Hs. der Dalail Al-Nubuwwa des Abu Bekr Ahmed Al-Baihaqi* : K. Nylander ، أبسالا سنة ١٨٩١م)؛ وهناك مخطوطات من أهم كتبه فى الأخلاق : «الجامع المصنف فى شعب الإيمان» فى القاهرة (فهرس دار الكتب المصرية جـ ١ ، ص ٣٢٤) ؛ وفى الإسكوريال (*Les mss. arab. de l'Escurial* : H. Derenbourg ، جـ ٢ ، ص ٧٤٣ ، س ٢) ؛ وفى ليبسك (*Katalog. der isl. u.s.w. Hss.* : Vollers ، *Universitaetsbibliothek zu Leipzig* ، رقم ٣١٩) .

وقد كتب گولدتسيهر عن عنوان هذا الكتاب فى مقال له بمجلة (*Revue de l'Histoire des Religions* ، جـ ٢٦ ، ص ١٣٣ وما بعدها) وأورد السبكى فى طبقاته رسائل البيهقى إلى عميد الملك والجوينى أبى إمام الحرمين (جـ ١ ، ص ٢٧٢ وما بعدها ؛ جـ ٣ ، ص ٢١٠ وما بعدها)[1] .

المصادر :

(١) ابن خلكان ، رقم ٢٧ (٢) ياقوت : المعجم ، ص ٨٠٤ (٣) السبكى : طبقات الشافعية ، جـ ٣ ، ص ٣ (٤) السيوطى : طبقات الحفاظ ، جـ ١٤ ؛

(١) اسمه (المبسوط) قال ابن السبكى فى الطبقات : «وأما المبسوط فى نصوص الشافعى فما صنف فى نوعه مثله» .

(٢) كتاب السنن الكبير او السنن الكبرى للبيهقى طبع بعد ذلك فى حيدر آباد بالهند فى سنى ١٣٤٤ ـ ١٣٥٦ هـ فى عشرة مجلدات ضخام وطبع معه ذيل له فى كتاب (الجوهر النقى) فى أسفل الصحائف .

(١) ومما طبع من مؤلفات البيهقى ايضا :
كتاب (الاسماء والصفات) طبع بالهند سنة ١٣١٣ هـ وطبع بمصر ايضا اخيرا .

وكتاب (القراءة خلف الامام) طبع بالهند فى سنة ١٩٢٥م وهو جزء متوسط فى ١٦٠ صفحة .

تصحيح المصادر ومصادر اخرى .

ترجمة البيهقى فى ابن خلكان (جـ ١ ، ص ٢٤ — ٢٥) طبع بولاق ؛ وطبقات الحفاظ للذهبى (جـ ٣ ، ص ٢٨٩ — ٣١٧) طبع الهند ، والبداية والنهاية لابن كثير (جـ ١٢ ، ص ٩٤) وشذرات الذهب لابن العماد (جـ ٣ ، ص ٣٠٤ — ٣٠٥) .

احمد محمد شاكر

ص ١٣ (٥) Wuestenfeld : *Geschichtschreiber* ، ص ٢٠٣ (٦) الكاتب نفسه : *Shaiiten* ، ص٤٠٧ (٧) Brockelmann : *Gesch. der arab. Lit.* ، جـ ١ ، ص ٣٦٣ .

[بروكلمان C. Brockelmann]

« البيهقى » أبو الحسن على بن زيد ظهير الدين ويلقب أيضاً بابن فندق : مؤرخ لم يبق من مؤلفاته سوى « تاريخ بيهق » باللغة الفارسية ، وهو تاريخ موطنه بيهق فى خراسان ، وقد فرغ من تأليفه فى الرابع من شوال (أوالخامس منه فى رواية ريو Rieu) عام ٥٦٣ الموافق ١٢ يولية ١١٦٨م (Pertsch : *Verzeichniss* ، برلين ، ص ٥١٦ ، رقم ٥٣٥ ؛ Rieu : الملحق، لندن ص٦٠—٦١ ؛ E. Kahl : *Persidskija arabskija i turckija rukopisi Turkestanskoi publichnoi biblioteki* ، رقم ١٩ ، ص ٨ — ٩) . ولم نعثر بعد على أى مخطوط لكتابه فى التاريخ العام « مشارب التجارب وغوارب الغرايب » الذى ألفه باللغة العربية وذكره حاجى خليفة (جـ ٥ ، ص ٥٤٤) . ونجد نقولا منه فى ابن الأثير (طبعة تورنبرغ جـ ١١ ، ص ٢٤٩) وفى تاريخ جهان كشاى للجوينى (Barthold : *Turkestan etc.* جـ٢ ، ص٣٢) . ويزعم الجوينى أن هذا المؤلف هو ذيل لتجارب الأمم لابن مسكويه . ومن المحقق أن عنوانه يشير إلى كتاب ابن مسكويه، وإن كان البيهقى نفسه قد ذكر فى مصنفه « تاريخ بيهق » أن كتابه مشارب التجارب هو ذيل لتاريخ يمينى للعتبى .

ولانستطيع أن نستخرج من مصنفاته أومصنفات غيره شيئاً عن سيرته : وحدث البيهقى عن أسرته فقال إن السلطان محمودا الغزنوى ووزيره أباالحسن الميمندى قد دعيا جده أبا سليمان فندق من سيوار بالقرب من بست ليلى القضاء والإفتاء فيها (بقضا وفتوى دادن) وتخلى فيما بعد عن منصبه واشترى ضيعة فى ناحية بيهق . وإنا لنعرف أيضاً أن أباه ولد فى غرة شوال عام ٤٤٧ (٢٤ ديسمبر سنة ١٠٥٥) وتوفى فى السابع والعشرين من جمادى الآخرة سنة ٥١٧هـ (٢٣ أغسطس سنة١١٢٣) بعد أن قضى عشرين عاماً فى بخارى . وكان البيهقى نفسه فى بلاط السلطان سنجر فى صفر عام ٥٤٣هـ (٢١ يونية — ١٩ يولية سنة١١٤٨م) عند ما وصل إلى هذا السلطان رسالة من الملك ديمتريوس الكرجى مكتوبة باللغتين العربية والسريانية يستفتيه فيها عن بعض الأمور الدينية . ووكل إلى البيهقى الإفتاءفى هذا الأمر بهاتين اللغتين ، وكان توفيقه فى ذلك عظيماً (فهرس المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطانى ، رقم٣٥٨٧، الأوراق ١٩٤ — ب وما بعدها) .

وكتاب تأريخ بيهق يتضمن وصفاً مسهباً لجغرافية ناحية بيهق ونظام الضرائب فيها وأخباراً عن أمرائها وولاتها ومشاهير الرجال الذين ولدوا فيها وبرزوا فى الأدب أو الدين وغير ذلك . ولدينا من هذا الكتاب الصغير عدة مخطوطات جيدة ، ولذلك فهو يستأهل النشر . وقد أهمل هذا الكتاب حتى عصرنا إهمالا كبيراً ولم يشر إلى أى جزء منه فى النصوص الأصلية الخاصة بفقه اللغة الإيرانية ،

وأورد بارتولد شواهد من هذا الكتاب فى *Turkestan w epochu mongolskago nashestvija* وفى رسالته الموسومة : *Zur Geschichte der Saffarinen* (*Orientalische Studien, Festschrift zu Ehren von Th. Noeldeke*، المجلد الأول ، ص ١٧٥) .

[W. Barthold بارتولد]

« البيهقى » أبو الفضل محمد بن حسين : مؤرخ فارسى ألف تاريخاً للغزنويين فى أكثر من ثلاثين مجلداً . ولم يبق من هذا المؤلف سوى جزء صغير (نهاية المجلد الخامس إلى المجلد التاسع ، وبداية المجلد العاشر) يحوى تاريخ السلطان مسعود الأول الذى حكم من عام ٤٢١ إلى عام ٤٣٢هـ (١٠٣٠ — ١٠٤١م) ويعرف هذا المؤلف عادة باسم « تأريخ بيهق» وقد نشره مورلى Morley لأول مرة بهذا العنوان فى كلكتة عام ١٨٦٢م فى المكتبة الهندية *Bibliotheca Indica* وطبع لثانى مرة طبعة حجرية بطهران عام ١٣٠٧هـ (١٨٨٩—١٨٩٦م) . ولا نعرف هل كان البيهقى قد أطلق اسماً عاماً على جميع أجزاء هذا الكتاب أم لا . وذكر القسم الأول من المجلدات الباقية ، وهو الخاص بعهد السلطان محمود ، باسم « تاريخ يمينى» (طبعة مورلى Morley ، ص١٥٨) أو باسم « مقامات محمودى » (ص١٧٦) . وهناك معلومات عن المؤلف ومصنفه وردت فى كتاب « تأريخ بيهق » لمواطنه أبى الحسن البيهقى الذى عاش فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) . وهذه المعلومات لم تنشر بعد (انظر مادة « البيهقى أبو الحسن ») . ولم يتيسر لأبى الحسن نفسه الاطلاع على المصنف الكبير برمته وإنما أطلع على بعض فقرات منه فقط . ووردت فقرات من المجلد الأول الخاص بعهد السلطان محمود فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) فى كتاب حافظ أبرو (Barthold : *Turkestan* جـ١ ، ص١٥٧ ومابعدها)، ولم يصل إلى علمنا حتى الآن أن هناك أية فقرة نقلت من المجلدات الأخيرة الخاصة بخلفاء السلطان مسعود .

وحدث البيهقى عن نفسه فقال إنه كان فى السادسة عشرة عام ٤٠٢هـ (١٠١١ — ١٠١٢م) وإنه بلغ الخامسة والستين (ص ٢٤٦) فى ذى الحجة من عام ٤٠٢هـ ؛ ونستدل من ذلك على أنه ولد حوالى عام ٣٨٦هـ (٩٩٦م) . ويزعم أبو الحسن أن البيهقى ولد فى قرية حارث آباد من أعمال بيهق ، وخدم تسعة عشر عاماً فى ديوان الإنشاء (ديوان رسالت) على عهد الغزنويين تحت إشراف أستاذه أبى ناصر مشكان (ص ٧٥٩) الذى توفى فى بداية سنة ٤٣١هـ (خريف ١٠٣٩م) ، وعلى هذا فإنه لابد أن يكون البيهقى قد خدم الدولة الغزنوية منذ عام ٤١٢هـ (١٠٢١ — ١٠٢٢م) تقريباً. ولم يخلف البيهقى أبا نصر لحداثة سنه ؛ وكان أبو سهل الزوزنى — الذى فضل عليه — لا يميل إليه ، بل قيل إنه ألحق به فيا بعد ضرراً بليغاً. وبعث البيهقى باستقالته إلى السلطان مسعود ، غير أن السلطان تعطف ولم يقبلها . وكان الحكام الذين أتوا بعد هؤلاء لا يشعرون أيضاً بميل إلى البيهقى ، وشاهد ذلك

مارواه عن المصائب التى حلت به فى ذلك الوقت وظل يرزح تحتها عشرين عاماً أثناء اشتغاله بتصنيف كتابه . ولاشك أنه قد بالغ بعض الشيء فى تقديره عدد هذه السنين .

ويعترف البيهقى بأنه لم يكن بريئاً كل البراءة مما أخذ عليه ، ولكنه يزعم أنه عزل لصغر سنه (ص٧٥٤ ؛ وكانت سنه فى ذلك الوقت ٤٥عاماً !). وقد خدم البيهقى الدولة بنشاط فيما بعد . فكان على رأس ديوان الإنشاء فى عهد عبد الرشيد (١٠٤٤ — ١٠٥٣م) ، ويزعم أبو الحسن أن قاضى غزنة حكم عليه بالسجن حوالى نهاية حكم عبد الرشيد لأنه كان يحفر الأختام بما يخالف القانون (مهرزنى) واغتصب طغرل الحكم من هذه الأسرة بعد ذلك وسجن عمال سلفه عبد الرشيد : وأخرج البيهقى من السجن (زندان) الذى سجنه فيه القاضى وحبس فى القلعة (حبس قلعه) : ولم يزد حكم طغرل على سبعة وخمسين يوماً : وبزوال حكم هذا المغتصب عادت الأسرة القديمة إلى الحكم وأفرجت عن جميع عمالها ومن بينهم البيهقى : ويروى أبوالحسن أن البيهقى لم يعتزل خدمة الدولة إلا عند وفاة السلطان فرخ زاد عام ٤٥١ ﻫ (١٠٩٥م) ، وانقطع حينئذ للتأليف : ومعظم ما بقى من تاريخه (حتى صفحة ٤٦٦) كتب فى عهد فرخ زاد . وكان المترجم له يعيش آنئذ بعيداً عن مناصب الدولة (ص١٢١) لأنه كان قد اعتزل العمل قبل ذلك بمدة . ويزعم أبوالحسن أنه توفى فى صفر من عام ٤٧٠ﻫ (٢٤ أغسطس — ٢١ سبتمبر ١٠٧٧ م) .

وتاريخ البيهقى ليس بتاريخ مملكة أو بلاد بالمعنى الدقيق لهذه العبارة وإنما هو خواطر عامل فارسى عن حياة سلاطينه وبلاطهم وعن الشؤون الداخلية والخارجية التى قام بها هذا البلاط : ويقول البيهقى (ص ٤٣٨) إن مصنفه ليس تأريخاً بالمعنى الذى درج عليه الناس من أن بعضهم قتل هذا أو أن بعضهم قتل ذاك بل إن كل ما رآه قد وصفه «طولا» وعرضاً » (ص ١٠) : وعلى هذا فإن لدينا وصفاً مفصلا دبجه يراع شاهد عيان للحياة فى بلاط الغزنويين إبان حكم السلطان مسعود ولطرق الحكم فى الدولة التى أسسها سبكتكين ومحمود : ولعله ليس لدينا وصف شبيه بهذا لحياة أى بلاط شرقى آخر فى العصور الوسطى : ومؤلَّف البيهقى هذا مرجع هام عن تاريخ الأسر الحاكمة المتقدمة وبخاصة الأسرة السامانية لما فيه من نبذعدةعن العهود المتقدمة. وهذا الكتاب صعب التناول لعدم وجود فهرس له فى طبعة مورلى Morley ، وأورد إليوت Elliot مختارات من هذا الكتاب فى مصنفه *History of India* ، ج ٢،ص ٥٣ — ١٥٤، كما أورد كزمرسكى A. Biberstein Kazimirski فقرات منه فى مقدمة طبعته لديوان منوچهرى (پاريس سنة١٨٨٧،ص ١٧ — ١٣١) .

والجزء الذى بقى من « تأريخ البيهقى » كتب خلال عامى ٤٥٠ ، ٤٥١ﻫ (١٠٥٨ — ١٠٥٩م) وكثيراً ما يقال إن هذا التأريخ يبدأ بمستهل حكم هذه الأسرة ، وهو زعم قال به أبو الحسن البيهقى أيضاً ، غير أن البيهقى قد نص على أن تاريخه يبدأ

بعام ٤٠٩هـ (١٠١٨ — ١٠١٩)، انظر ص ٣١٦) ولهذا السبب نجد أن صديقه محموداً الوراق قد ختم تاريخه الكبير بهذه السنة ، وهذا التاريخ لا نعرف عنه شيئاً . ونستدل من خطة الكتاب بأسره أنه لا يعقل أن يستغرق ذلك العهد الطويل الذى يبدأ بمستهل عهد الأسرة إلى وفاة السلطان محمود أربعة مجلدات ولصف مجلد فقط . ويروى أبو الحسن أن البيهقى قد صنّف — علاوة على تاريخه — رسالة لعمال الدولة بعنوان « زينة الكتّاب » وأورد لنا فقرات طريفة منها . ومع ذلك فإننا لا نعرف شيئاً آخر عن هذه الرسالة .

[W. Barthold بارتولد]

«البيهقى» أحمد بن على بوجعفرك : لغوى عربى ولد عام ٤٧٠هـ (١٠٧٧م) ودرس على الميدانى : وعاش ملازماً بيته لا يخرج منه إلا فى أوقات الصلاة إلى مسجد نيسابور العتيق ، لأنه كان إمامه . وتوفى فى ٢٠ رمضان عام ٥٤٤ الموافق ٣١ يناير ١١٥٠ . وبقى من مؤلفاته «تاج المصادر» وعليه شروح باللغة الفارسية (Loth : *A Catalogue of the Arab Mss. in the Library of the India Office*، رقم ٩٩٤ — ٩٩٦ ؛ *Bibliothecae Bodleianae cod. mss. or. cat.* ، جـ ١ ، رقم ١٠٨٩) .

المصادر :

(١) ياقوت : إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، طبعة مارگوليوث ، جـ ٢ ، ص ٤١٤ — ٤١٦ (٢) السيوطى : بغية الوعاة ، القاهرة ١٣٢٦ هـ ، ص ١٥٠ (٣) Brockelmann : *Gesch. der arab. Lit* ، جـ ١ ص ٢٩٣ .

[C. Brockelmann بروكلمان]

«بيّاس» وتكتب عادة بياس Baiyas وباياس ، وهى القرية المعروفة حديثاً باسم پياس Payas وقديماً باسم باى Baiae : قرية ساحلية على خليج إسوس Issus عند سفح جبل اللكّام، ومحطة على الطريق بين المصّيصة والإسكندرونة . وكانت بياس فى عهد العباسيين تابعة للثغور الشامية (انظر مادة «عواصم») لذلك نالها كثير من الاضطرابات التى وقعت فى تلك الأراضى ، وكثيراً ما كانت الحرب تشب بسببها دون أن يكون لها فيها شأن يذكر . وانتعشت هذه القرية ثانية فى بداية القرن التاسع عشر ، ولكن الرحالة المحدثين لا يزالون يصفونها بأنها قرية صغيرة يسكنها الترك . ويقدر سامى بك عدد سكانها بـ ٥٠٠٠ نسمة تقريباً ، بينما يذكر كوينيه Cuinet أن عدد سكانها ٦٫٣٢٥ نسمة . وبياس قصبة قضاء فى ولاية « أذنة » آطنه .

المصادر :

(١) المكتبة الجغرافية العربية ، طبعة دى غويه ، جـ ١ ، ص ٦٣ ؛ جـ ٢ ، ص ١٢٥ ، ١٢٧ ، جـ ٣ ، ١٥٤ ؛ جـ ٦ ، ص ٢٥٣ (٢) ياقوت : المعجم ، جـ ١ ، ص ٧٧٢ وما بعدها (٣) أبو الفداء ، طبعة رينو Rainaud ، ص ٢٩ (٤) Le Strange : *Palestine under the Moslems* ، ص ٤٢٢ (٥) v. Kremer : *Beitraege zur Geographie des noerdl. Syrien* ، ص ٢١ (٦) Ritter : *Erdkunde* ، جـ ١٧ ، سنة ١٨٣٠ ، سنة ١٨٤٠ وما بعدها (٧) Tomaschek فى *Sitzungsber. der Wiener Akad.,* ١٨٩١م ، جـ ٩ ، ص ٧١ (٨) Humann and

Puchatein : *Reisen in Kleinasien* ، ص ١٦٠ — ١٦٣ (٩) M. Hartmann في *Zeitschr. der Ges. fuer Erdkunde* ج ٢٩ ، ص ١٧٤ (١٠) Cuinet : *La Turquie d'Asie* ج ٢ ، ص ١٠٥ وما بعدها .

[هارتمان R. Hartmann]

+ « بَيّاسَة » وبالأسبانية Baeza : بلدة فى مديرية جَيّان ، على مسيرة ٤٨ كيلومتراً من العاصمة ، وقد بلغ عدد سكانها فى الوقت الحاضر ١٧,٠٠٠ نسمة ، وهى تقوم على تل تنحدر سفوحه إلى الوادى الكبير ووادى شوش . والبلدة أسسها الأيبريون ، ويقول بطلميوس إنها كانت تسمى بياترا Biatra ؛ ويسمى بليناس أهلها الفنسينسين Vinciensis ، وقد جعلها القوط مقر أسقفية بياتنسيس Biatensis . ولما سقطت فى يد المسلمين سميت بَيّاسَة . وفى رواية الإدريسى أن قمحها وشعيرها كانا موضع الثناء ، على أنه لم يذكر أحراج زيتونها التى تغطى الآن نصف مساحتها ؛

وقد غزاها فى عصر الخلافة الأموية ابن حفصون (انظر هذه المادة) ، بيد أن عبد الرحمن الثالث استردها سنة ٢١٧ هـ (٩١٠م) . وكانت البلدة سنة ٤١٢هـ (١٠٢١م) تتبع هى وجيّان وقلعة رَبَاح إقطاع زهير الفتى العامرى . واستولى عليها المرابطون الذين سلم ابن غانية نصيرهم الأخير فى الأندلس البلدة سنة ٥٤١هـ (١١٤٦م) للإمبراطور ألفونسو السابع ، واحتفظ ألفونسو هذا بها حتى أخلاها سنة ٥٥٢هـ (١١٥٧م) فى الوقت الذى أخلى فيه أُبَّذَة ، وذلك قبيل وفاته وبعد فقد المرية .

وظلت بياسة قرابة قرن تابعة للموحدين ، وفى سنة ٦٠٩هـ (١٢١٢م) نقل الناصر معسكره وهو فى طريقه إلى « العقاب » من جيان إلى بياسة . وبعد أن حلت الهزيمة بالمسيحيين فر أهالى بياسة إلى أبذة ، وفى ١٨ صفر سنة ٦٠٩ (٢٠ يولية سنة ١٢١٢) دخل المنتصرون البلدة المهجورة وأحرقوها . ولما انسحب المسيحيون أعيد بناء البلدة وعمّرت . وفى السنة التالية حاصرها ألفونسو الثامن بمشقة فى شتاء عام ١٢١٣ — ١٢١٤ . واضطر إلى الانسحاب دون أن يظفر بطائل .

ولاشك أنه قد عاش فى بياسة وقتاً طويلا ابن أخ لعبد المنعم يدعى عبد الله ، وكان والياً على بجاية وجزائر البليار وبلنسية ، ذلك أن أبناءه العشرة كانوا يلقبون بالبياسى ، وقد انتقض أكبرهم عبد الله فى بياسة على الخليفتين العادل وعبد المؤمن ، وتحالف مع فرديناند الثالث وأمده بحامية قشتالية فى قصبة بياسة . فلما قتله القرطبيون عام ٦٢٣هـ (١٢٢٦م) عاد أهل بياسة إلى هجرها واحتلها آخر الأمر فردنياند الثالث فى ١٩ ذى الحجة سنة ٦٢٤ (٣٠ نوفمبر سنة ١٢٢٧) ؛ وقد كان لبياسة فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر شأن خطير فى الصراعات التى نشبت بين بنى نصر والمرينيين أثناء إعادة فتح المسيحيين للأندلس ، وذلك بفضل كونها معقلا له أهمية استراتيجية كبيرة لوقوعه على الحدود بين قشتالة ومملكة غرناطة .

المصادر :

(١) الإدريسى : نزهة المشتاق = Des. ، ص ٢٠٣ من النص و٢٤٩ من الترجمة (٢) عبدالمنعم الحميرى : الروض المعطار ، ص ٥٧ من المتن و٧٢ من الترجمة (٣) *Chronique latine des rois de Castille* : G. Cirot ، ص ١١٥ (٤) *Noticias y documentos para la historia de Baeza* : Fernando de Cozar ، سنة ١٨٨٤ (٥) *Hist. Esp. Mus.* : E. Lévi-Provençal ، الفهرس (٦) *Hystoria del imperior almohada* : A. Huici Miranda ، ج٢، ص ٤٣٢ — ٤٣٦ .

خورشيد [ميراندا A. Huici Miranda]

+ « بَيَّانَة » ، وبالأسبانية Baena : بلدة صغيرة فى مديرية قرطبة ، على مسيرة ٥٩ كيلو متراً من العاصمة . وكانت فى العصر الإسلامى تابعة لناحية قَبْرَة ، كما كانت هى والزهراء وإستِجَة وأليسانة وقرطبة تكوّن إقليم القَنْبانية (La Campinia) : وتقوم بيانة على تل فى قمبانية قرطبة ويرويها نهر مَرْبَلّة وهو فرع من وادى شوش ، وكانت تكتنفها الحدائق والكروم وأحراج الزيتون كما هو شأنها اليوم، وتنعم برخاء عظيم فى العصر الأموى : وكان للبلدة قلعة مكينة تقوم على منحدر يواجه النهر ، ومسجد جامع أقيم بأمر عبد الرحمن الثانى ، وأسواق وحمامات . وقد نجح ابن حفصون (انظر هذه المادة) فى فتح بيانة فى عهد الأمير عبد الله ، ولكن بيانه فقدت الكثير من طمأنينتها الريفية بسقوط الخلافة وما تلا ذلك من اضطراب نشأ من الفتنة التى نشبت . ويرجع موقعها الحالى إلى العصر الإسلامى ، ذلك أنه لم يعثر فيها على أية آثار رومانية ولا فى الأرجاء المختلفة لأرباضها حتى جسر أنتقوة *Antiqua* : وقد مرّ الفونسو الجرى ببيانة فى حملته المشهورة على الأندلس ، ولم يستول عليها ، وكان ذلك قبل وقعة أرْنِيسول فى صفر سنة ٥٢٠ (مارس سنة ١١٢٦م) . ولما سقطت البلدة فى يد فرديناند الثالث سنة ١٢٤٠، كان لها جِدار مزدوج ، سور داخلى يضم القصبة والمدينة ، وسور خارجى يضم أرباضها التى كان يسكنها المدنيون . وقد نقل المُدَجَّنون الذين بقوا فى بيانة إلى قشتالة سنة ١٥٧١ ، على أنه صدر مرسوم ملكى أباح إقامتهم فى قرطبة حتى طُردوا الطرد الأخير .

وأشهر من خرجوا من بيانة قاسم ابن أصْبَغ بن محمد بن يوسف بن ناصح بن عطاء، وهو محدث وفقيه لغوى ولد ببيانة سنة ٢٤٧هـ (٨٦٢م) وتوفى بقرطبة سنة ٣٤٠هـ (٩٥١م) .

المصادر :

(١) الإدريسى : نزهة المشتاق = *Descr.* ، ص ٢٠٥ من المتن ؛ ٢٠٩ ، ٢٥٢ من الترجمة (٢) ياقوت ، ج ٢ ، ص ١٣ (٣) عبد المنعم الحميرى : الروض المعطار ، طبعة ليڤى دلا ڤيدا ، ص ٥٩ من المتن ؛ ٦٤ من الترجمة .

خورشيد [ميراندا A. Huici Miranda]

« البَيِّنَة » : اسم السورة الثانية والتسعين من القرآن .

+ « البَيِّنَة » : (والجمع بيِّنات) ، وهى مؤنث « بين » بمعنى « جلى ، واضح » وقد وردت بمعنى « الدليل الواضح » فى آيات كثيرة من القرآن الكريم (سورة البينة ، الآية رقم ١ ، ولذلك سميت السورة باسم سورة البينة) وتدل الكلمة فى الاصطلاح الشرعى على الدليل القاطع ، ذلك الذى يثبت بالشهادة ، على الرغم من أن المصطلح أصبح منذ العصر القديم لايطلق على الشهادة الشرعية فحسب ، بل على الشهود أنفسهم أيضاً . وهناك ألفاظ غيرها تعبر عن وجوه أو درجات أخرى من مصطلح الدليل ، وبخاصة حجة (والجمع حجج) ودليل وبرهان . ويهتم القرآن الكريم ، فى المجال الشرعى ، بالدليل فى أمور مختلفة مدنية وجنائية ، والذى يبرز لأول وهله هو أن القرآن الكريم ينص على الالتجاء أساساً إلى الشهادة (انظر هذه المادة) ويوصى بألا تتم بعض الأمور الشرعية إلا بحضور شهود ، وهى الطلاق (سورة الطلاق : الآية ٢) ، والوصية (سورة المائدة ، الآيات ١٠٦ — ١٠٨) ، وحساب أموال اليتامى (سورة النساء ، الآية ٧) ، والتداين بأجل مسمى (سورة البقرة ، الآية ٢٨٢) . وعلى الرغم من أن القرآن الكريم يؤيد ، فى الحالة الأخيرة ، وجود دليل مكتوب فإن هذا الدليل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بشهود العيان الذين يجب عليهم الاعتراف بالدين الذى أملاه الدائن على الكاتب بمجرد إتمامه ، وتلك هى صيغ البينة التى ينظمها القرآن الكريم ، ولو أنها وردت فيه بإيجاز ؛ وهو ينص ، علاوة على ذلك ، على ضرورة الاستشهاد بضعف عدد الشهود (أربعة شهود بدلا من اثنين كما هو المعتاد) ، دليلا شرعياً لإثبات الفاحشة (سورة النساء : الآية ١٥٩ ؛ سورة النور الآية ٤ ، ١٣) ، ولكنه فى الحالة التى يعجز فيها الزوج عن تقديم هذا الدليل الصعب على اقتراف زوجته جريمة الزنا ، ينص على إجراء استثنائى هو اللعان ، وهو أن يحلف كل من الزوجين أنه صادق وأن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين . (سورة النور : الآيات ٦ — ٩) . ومع أن هذا الإجراء لايعد دليلا بمعنى الكلمة ، فإن له آثاراً شرعية هامة . ومن جهة أخرى فإن الكتاب الكريم لايورد شيئاً عن النظم البدائية الخاصة بالالتجاء إلى التعذيب البدنى والأيمان بتبرئة الساحة .

وقد خصت الشريعة الإسلامية المأثورة بالذكر سيادة الدليل بالشهادة التى تستلزم لصحتها توافر شروط نظرية صارمة إلى حد لابأس به (انظر مادة «عدل» ومادة «شهادة») . ولم تصبح الشهادة مقبولة بوجه عام ، وعلى نطاق واسع ، إلا بعد أن أمكن تفسير الدليل المكتوب على أنه « وثيقة الشهادة » Zeugenurkunde (انظر الوصية فى القانون الرومانى) ، على الرغم من أن هذا الموضوع لا يخلو من نقاش حاد وتحفظ وحيطة حتى فى حالة العقود الموثقة (انظر E. Tyan : *Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman, Annales Ecole*

française de droit de Beyrouth سنة ١٩٤٥، العدد رقم ٢) ؛

وفى آيات القرآن الكريم الخاصة بأحكام الوصية (سورة المائدة : الآيات ١٠٦ — ١٠٨) يطلب من الشاهدين فى حالة الريبة ، أو وجود شاهدين آخرين يقومان مقامهما ، أن يحلفا بالله ، بيد أن الرأى المتعارف عليه أن الحكم الوارد فى هذه الفقرة منسوخ ، وهو الحكم الوحيد فى القرآن الكريم الذى ينص على ضرورة وجود شاهدين غير الأولين يثبت دليلهما بقسم : ويمكن تقديم بعض الأمثلة التى حدثت من حين لآخر ، وبصفة استثنائية فى ظل الإسلام ، لقضاة طلبوا من شهود ، ارتابوا فيهم أن يقسموا : ومهما يكن من أمر فإن العقيدة أنشأت فارقاً واضحاً قاطعاً فيما يختص بالحجج الشرعية التى تنص عليها وتنظمها ، بين الشهادة والقسم . وتنص القاعدة المشهورة على أن « البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» وفى رواية أخرى « على المدعى عليه » : وينبغى أن نذكر أن المدعى ، فى حالة التجائه إلى الشرع ، لايكون بالضرورة المدعى الأصلى (ومن هنا فإن عبء الإثبات قد يتأرجح) ، يضاف إلى هذا أن بعض العلماء يرون أن الدليل إنما يمكن أن يقدم فى الغالب لإثبات الحقائق اليقينية .

والبينة نفسها ، من حيث المبدأ ، لها حجية قائمة بذاتها : فعندما تتوافر الشروط الشرعية للصحة تكون ملزمة للقاضى ، وهذه قاعدة عامة . وقد بذلت عدة محاولات قديمة لتأييد الشهادة بقسم ، يحلفه المدعى ، ولكن هذه المحاولات لم تنجح بحال فى التأثير على الشريعة المأثورة ، اللهم إلا الحالات التى يغيب فيها المدعى عليه ، أو يعانى من اللا أهلية (Schacht : *Origins* ص ١٨٧ — ١٨٨ ، انظر ابن قدامة : المغنى ، ج ٩ ، ص ٢٧٧ ؛ وبالنسبة لرأى الفاطميين المعارض انظر القاضى النعمان : اقتصار ، دمشق سنة ١٩٥٧ ، ص ١٦٣) ؛ ويتمسك المذهب الحنفى تمسكاً تاماً بلفظ القاعدة المذكورة آنفاً ، والحق إن هذا المذهب قد أسهم فى انتشار أثرها بله صياغتها ، لأنه يخالف المذاهب الأخرى فى أنه لايسمح للمدعى بأن يحلف لكى يستكمل بقسمه بينة ناقصة (شاهد واحد) فى المنازعات الخاصة بالمال ، ولايسمح للمدعى عليه بأن يحلف رداً على المدعى . وفى تبادل القسم ، الذى يتمسك به الحنفية هم وباقى المذاهب فى بعض الحالات التى تعوزها البينة ، يقف كل من الطرفين أمام الآخر موقف المدعى عليه ، وبالنسبة لتطورات القسم الأخرى أمام القاضى انظر مادة « يمين» . ونلاحظ هنا فحسب أن القسم لتبرئة الساحة المعروف فى الجاهلية ، بقى فى الشريعة الإسلامية وسيلة إثبات فى مجال محدود من الإجراء الجنائى (انظر مادة « قسامة ») .

ومن الممكن ، خاصة فيما يتعلق بادعاء الملكية ، أن تتعارض بينات أطراف الخصومة ، وتهتم نصوص الفقه بتعارض البينات وتحاول أن تقضى على النزاع بإعلان أن أحد الأدلة أقوى من غيره على أساس المقاييس التى تختلف اختلافاً كبيراً بين المذاهب المتعددة ، وقد تؤدى إلى

حلول متعارضة على خط مستقيم : وإذا تساوت الأدلة المذكورة فإن الحلول تختلف ، حتى فى حدود المذاهب نفسها ، بين الفسخ المتبادل والالتجاء إلى صيغة دليل إضافية حاسمة ، وبين الحكم عليها بالقيمة الاسمية — التى تستلزم عندئذ إما تقسيم المال أو سحب الأنصبة .

ومع أن البينة قد تكون لها الغلبة باعتبارها وسيلة إثبات فإن من الصعب أن نعدها فى كل الظروف أقوى من الإقرار (انظر هذه المادة) أو من مصطلح أقل شيوعاً وهو الاعتراف . والحق إن ابن حزم الظاهرى يذكر التقبض صراحة فى كتابه المحلى ، (حـ ٩ ، ص٤٢٦) . ويقتضى المبدأ فى الإقرار أهلية أدنى من الشهادة ، لأنه يفترض أساساً الصدق فى الشخص الذى يصدر الإقرار . ولكن المؤلفين يميزون عادة — وهم فى ذلك لايجانبهم المنطق — فى هذا المجال بين الإقرار الذى لايكون له أثر ملزم إلا على نفس من يصدره ، والإقرار الذى يؤثر فى حق الغير ، وتختلف قوتهما الفاصلة ونتائجهما الشرعية اختلافاً كبيراً .

ولعل من المناسب فى موضوع البينة أن يدخل فى الحكم عليها رأى الخبير الذى قد يطلبه القاضى ، وفضلا عن ذلك فإنه إذا كان لأحد أن يحاول تكوين نظرية عامة عن الدليل فى الشريعة الإسلامية فإن من المناسب أن يعمل حساباً للجدل الذى دار حول علم القاضى الشخصى بحقائق قضية ، لتأكيد الأهمية الكبيرة للافتراضات الشرعية وكثرتها ، ولتسجيل شأن بعض الأدلة المساعدة أو الخطوات الأولى المتخذة فى دليل تعترف به الشريعة وشأن هذه الأدلة . وفى مجال هذا الدليل الشرعى يمكن ملاحظة اتجاهين : الرغبة فى إثبات ما هو أرجح ، على نحو إنسانى ، بوسائل تنظمها قواعد ، أكثر من السعى وراء الحقيقة الخالصة التى لايعلمها على وجه اليقين غير الله ، واتجاه نحو العقلانية ، وهى ، وإن كانت لاتغلب فى كل الظروف وفى كل ناحية ، فإنها مع ذلك مضمرة فيما يتمتع به القسم على تبرئة الساحة من مكانة ، وغياب الاحتكام إلى المحن فى أمورتهم بتعريضه للعذاب البدنى (على الرغم من الآثار التى لايزال يتشبث بها العرف الجارى بين المجتمعات القبلية حتى اليوم) .

المصادر :

نصوص الفقه والمواد المنشورة فى الطبعة الأولى من هذه الدائرة ، وهى التى أشير إليها فى صلب هذه المادة ، والدراسات الحديثة التى يشار إليها فى *Recueils de la Société Jean Bodin* مجلد *La Preuve* (نشر عام ١٩٦٠) وكذلك مادة « حجة » (انظر هذه المادة) .

د. يونس [ر. برنشفيگ R. Brunschvig]

« البَيّومية » : طريقة دينية صاحبها سيدى على ابن الحجازى بن محمد الذى ولد فى البَيّوم من أعمال مصر عام ١١٠٨هـ (١٦٩٦م). وكان على هذا من أتباع الطريقة القادرية . وقد جدّد صاحب هذه الطريقة ، وهو مقدم الخلوتية ، شعائر البدوية وبعث فيها الحياة وجعلها أكثر صرامة وذلك بفرض

طقوس مشددة ، وهناك زوايا للبيومية فى بلاد العرب (جدة ومكة) وفى وادى الفرات والسند . والزاوية الأصلية فى قرية قريبة من القاهرة . ويتلخص ذكر أصحاب هذه الطريقة فى قولهم : «يا ألله» مع إحناء رءوسهم وضم أيديهم على صدورهم ، وهم يتبعون ذلك برفع رؤوسهم والتصفيق بأيديهم .

المصادر :

(١) Depont & Coppolani : *Confréries religieuses* ، ص ٣٣٦ (٢) Lane : *Modern Egyptians* ، ج ١ ، ص ٣٣٢ ؛ ج ٢ ، ص ٢٠٨

[إيوار Cl. Huart]

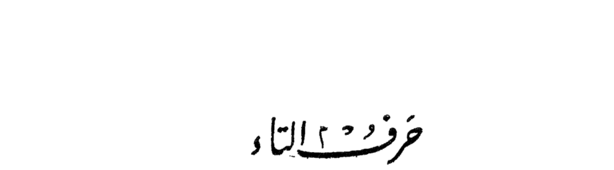
+ البيومية : طريقة مصرية أسسها على بن الحجازى بن محمد البيومى الشافعى الذى ولد حوالى سنة ١١٠٨هـ (١٦٩٦م) وتوفى فى القاهرة سنة ١١٨٣هـ (١٧٦٩م) . وانضم البيومى إلى الطريقة الأحمدية ، ثم الطريقة الخلوتية (عن طريق الدمرداشية) وأقام من بعد ذكراً يتميز خاصة بصيحات مرتفعة وتوكيد ، وأسس طريقة خاصة به مستقلة عن غيرها فى الواقع . وثمة سمة أخرى من سمات الطريقة البيومية هى مخاطبتها لأفقر الطبقات وقطاع الطرق خاصة ، وقد ملأ كثير من هؤلاء — بعد فترة من التطهر على يد البيومى — صفوف الحاشية الكبيرة المسلحة التى كانت تصحبه فى ظهوره النادر بالطرقات : على أن نفوذه كان فيما يحتمل يرجع فى معظمه إلى هياجه وجموده المسرفين أثناء مزاولته للذكر . وقد حاول العلماء أن يمنعوا جلسات الذكر التى كان يقيمها كل ثلاثاء فى المشهد الحسينى ولكن شيخ الأزهر الشبراوى حال دون هذا ، وإن قراره فى هذه المناسبة يناقض مسلكه مع الآخرين مناقضة ظاهرة (الجبرتى ، جـ ١ ، ص ١٩٥) .

وتشمل آثار البيومى رسالتين عن الدمرداشية والبيومية وشرح الإنسان الكامل للجيلى . والظاهر أن البيومى كان على دراية كبيرة بالحديث ، وقد درسه عندما دعاه الشبراوى إلى القيام بذلك فى المدرسة الطيبرسية بالأزهر . وأقام مصطفى باشا والى مصر (الراجح أنه وليها بين عامى ١٧٥٧ — ١٧٦٠ م) المسجد الذى دفن فيه البيومى حين أصبح — فى قول الجبرتى — صدراً أعظم (الأصح أن ذلك كان فى وقت ما بين سنتى ١٧٦٣ و ١٧٦٥)، ولم يترك البيومى أى خليفة بارز ، ولكن ذكره كان لايزال شائعاً فى مولد النبى أيام لين .

المصادر :

(١) أضف إلى ما ذكره بروكلمان ، جـ ٢ ، ص٤٦٢ ، قسم ١ ، ص ٧٨٤ ، قسم ٢ ، ص ١٤٦ ، ٤٧٨ : «رسالة التنزيه المطلق لمن له الوجود الكامل» (مخطوط فى حوزة الكاتب) (٢) معجم سركيس ، ص ٦٢٢ (٣) الجبرتى ، جـ ١ ، ص ٣٣٩ (٤) Lane: *Modern Egyptians* ، ص٢٤٩ ، ٤٦١

خورشيد [خالدى W.A.S. Khalidi]



حرف التاء

« تــاء » . الحرف الثالث من حروف الهجاء في اللغة العربية ، وتعادل قيمته في حساب الجمّل ٤٠٠ (انظر مادة « العرب ، جزيرة »)

« تــأبّط شرّا » لقب ثابت بن جابر بن سفيان ، وهو شاعر عربي قديم من بني فهم ، وبطل بدوى ذاع ذكره في القصص . وجاء في المصنفات تفسيرات مختلفة لهذا اللقب . ففي ديوان الحماسة أنه « تأبط شراً » أي سكيناً ، وأورد صاحب الأغاني أنه تأبط كبشاً تبين أنه غول ، أو تأبط جراباً مليئاً بالأفاعي السامة . وتذهب رواية أوردها فرسنل Fresnel أن أمه زنجية ، بينما يروى صاحب الأغاني أنها امرأة من قبيلة فهم اسمها أمينة تزوجت فيما بعد أبا كبير الهُذَلي الذى حاول أن يقتل ابنها . وكان تأبط شراً عدواً لبني هُذَيل وبني بَجيلة وهلك في قتاله مع بني بجيلة في أرضهم على جبل نمار (ياقوت : المشترك ، ص ٤٢١) وجاء في رواية باور Baur (انظر المصادر) أن تأبط شراً كان معاصراً لنوفل بن معاوية الذى قيل إنه عاش ستين سنة قبل الإسلام وبعده ، وتبدو روح الجاهلية في جميع أطوار حياته وفي كل ما نسب إليه من شعر . وقد خلع على هذا الشاعر كل الصفات المأثورة عن الفارس الأفاق في الجاهلية . ورثى تأبط شراً الشَّنْفَرَى بقصيدة ، وكان هذا الشاعر صاحبه في القتال هو وعمرو بن البَرّاق (الأغاني) . وأحسن قصائده وأطولها هي القصيدة التي رثى بها أحد أقربائه ، وكان قد سقط في حرمة الوغى . وقد تأثر گوته بهذه القصيدة في إحدى قصائده .

المصادر :

(١) أبو تمام : ديوان الحماسة ، ص ٣٣ وما بعدها ، ٢٤٤ وما بعدها ، ٣٨٢ وما بعدها ترجمة Rueckert (٢) الأغاني ، جـ ١٨ ، ص ٢٠٩ ـ ٢١٨ (٣) القزويني ، طبعة ڤستنفلد ، جـ ٢ ، ص ٣١ ، ٥٦ ـ ٥٨ ، ٦١ (٤) ابن قتيبة : كتاب الشعر ، ص ٢٧٤ وما بعدها ، ٤٢٢ وما بعدها ، ٤٣٧ (٥) الكريوس : غوصة العرب ص ٧٤ وما بعدها (٦) ديوان الهذليين ، طبعة كوسگارتن ، ص ٢٤ وما بعدها (٧) de Sacy: *Schol, zu Hariri*، ص ٤١٦ ، الديوان ص ٣٤٤ (٨) Fresnel : *Prem. lettre sur l'histoire des Arabes*، ص ٩٦ ومابعدها (٩) Freytag : *Carmen arab.*، گوتنگن سنة ١٨١٤م (١٠) Goethe : *Noten zum w oe. Diwan* (١١) Basset : *La poésie arabe*، ص ٧٣ (١٢) Brockelmann : *Gesch. d. arab. Lit.*، جـ ١ ، ص ٢٥ (١٣) Lyall : *Four Poems of Ta'abbata Sharra* في *Jour. of the Royal Asiatic Society* سنة ١٩١٨ (١٤) Gustav Baur *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Gesells.*، جـ ١٠ ، ص ٧٤ وما بعدها

[براو H.H. Braue]

« تابع » : لفظ عربي يجمع على تابعين ، معناه تابع أمير أو تلميذ شيخ أو معتنق مذهب ؛ والفعل « تابعَ » فيقال مثلا « تابعَ » جالينوس أى اقتفى أثره في الطب .

وهذه الكلمة شأن خاص فى الحديث ، إذ هى تطلق على أولئك الذين جاءوا بعد أصحاب النبى ، والأصحاب هم الذين رأوا النبى ولقوه . أما التابعون فهم الرعيل الثانى أومعاصرو النبى الذين لم يلقوه وإنما عرفوا أحد صحابته (١) . وتابعو التابعين هم الذين لقوا أحد التابعين ، وهكذا : وتختلف قيمة الأحاديث بالنسبة إلى قدم طبقة التابع الذى رواها وحداثتها ، كما ترجع قيمتها أيضاً إلى شهرة هذا التابع ومقداره . وعلى هذا فمشهور الحديث هو المسند إلى تابع من الرعيل الأول وأذاعه وتناقله جملة تابعين من الرعيل الثانى ومن جاء بعدهم (٢) (انظر مادة «الحديث») . وهناك أيضاً طبقات من رواة الحديث الخاص بقراءة القرآن والخاص بالصوفية . والحسن البصرى هو أشهر رواة الطبقة الأولى (٣) .

المصادر :

(١) انظر البخارى ومسلم وغيرهما (٢) Carra de Vaux : *Les Penseurs de l'Islam* ، باريس سنة ١٩٢٣ ، مجلد ٣ ، ص ١٧٦ ، ٢٨٢ وما بعدها (٣) الهجويرى : كشف المحجوب . ترجمة نيكلسون R. A. Nicholson ، ليدن — لندن سنة ١٩١١ .

[B. Carra de Vaux كاراده ڤو]

تعليق على مادة « تابع »

(١) التابعون هم الطبقة الثانية بعد الصحابة ، ويقال للواحد منهم «تابع» أو «تابعى» . وهم طبقات كثيرة ، فمنهم من عاصروا النبى صلى الله عليه وسلم ولكن لم يروه ورأوا أصحابه ، ومنهم من بعد ذلك ممن لقى أحداً من الصحابة ، ومنهم أيضاً الذين ولدوا فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم ومات وهم أطفال لايعون الرواية عنه ، وروايتهم كلها عن الصحابة .

(٢) هذا كلام غير واضح ولا محرر على قواعد العلم عند أهل الحديث . والحديث الذى يرويه التابعى فيسنده إلى رسول الله مباشرة من غير أن يذكر الصحابى الذى سمعه منه يسمى عندهم « الحديث المرسل » وقد اختلف فى الاحتجاج به ؛ فذهب بعض العلماء إلى أنه حجة ، وذهب بعضهم إلى أنه حجة إذا كان التابعى من كبار التابعين الذين لقوا كثيراً من الصحابة وأن يكون الحديث مروياً عن غيره من التابعين أيضاً ، حتى يعتضد به ؛ وممن قال بذلك الإمام الشافعى فى تفصيل ليس هذا موضعه ، وانظره فى (كتاب الرسالة للشافعى بتحقيقنا ، فى الفقرات (١٢٦٢ — ١٣٠٨) ؛ وخالفه فى ذلك أكثر علماء الحديث واستقر رأيهم على أن المرسل ليس بحجة مطلقاً ، كما أوضحت ذلك فى تعليق على (كتاب الرسالة) (ص ٤٦٥) ؛ وانظر أيضاً (كتاب علوم الحديث لابن الصلاح بشرح الحافظ العراقى ص ٥٥ — ٦٢) وشرحى على (اختصار علوم الحديث لابن كثير ص ٣٧ — ٤١) و (الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ج٢ ، ص ٢ — ٦) وغيرها من كتب المصطلح ؛

(٣) الحسن البصرى تابعى مشهور ، وهو من أئمة القراء ، كما هو من أئمة الحديث والفقه والوعظ . ولد سنة ٢١ ومات سنة ١١٠ وله ترجمة فى طبقات ابن سعد (ج ٧ ق ١ ص ١١٤ — ١٢٩) وحلية الأولياء لأبى نعيم (ج٢ ص ١٣١ —

١٦١) وطبقات القراء لابن الجزرى (ج١ ص ٣٥). وفى التهذيب وابن خلكان وغيرها. والصوفية يرجعون بأسانيدهم فى التصوف إليه، إن صحت هذه الأسانيد وليست من الأسانيد التى يحتج بها علماء الحديث.

احمد محمد شاكر

«تات» أو «تت»: كلمة تركية تطلق على العناصر الغريبة التى تعيش فى البلاد التركية (Thomsen).

١ — ولهذا الاصطلاح تاريخ معقد بعض الشىء. وقد ورد فى الكتابات الأورخونية فى القرن الثامن، وكان ڤامبرى أول من لاحظ ذلك Vambéry: *Noten zu d. alttuerk. Inschriften* فى *Mém. Soc. Finno-Ougr.* ج ١٢، هلسنگفورث سنة ١٨٩٩ ص ٩٨ — ٩٩) ورأى Thomsen (*Turcica* الموضع المذكور، ج ٣٧، سنة ١٩١٦، ص ١٥) أن ترجم الكلمات «أون أوق أوغليكا تاتيكه تاغى» بـ «حتى أبناء السهام العشرة، أى أتراك الغرب، وتاتهم» أى رعاياهم من ذوى الأصل الأجنبى، وتغاضى عن مسألة أصل هذا الإسم، بينما ذهب كورش Korsch إلى أنه يلمح فيه أثر النقل من اسم «تنگت» (*Slovo baldak'i* ‹dolgota v turctskikh yazikakh, Zivava Starina سنة ١٩٠٩، الكراسة ٢ — ٣، ص ١٥٦ — ١٦١): ولعل الاسم تكت أوتنگت أوتوت — الذى يطلقه الوغول Woguls والأوستياك Ostiaks على نهر إيرتش — بعض الشأن فى تاريخ اسم تات (Marquart: *Streifzuege*، ص ٤٤٩).

وجاء فى ديوان لغة الترك الذى كتب عام ٤٦٦هـ الموافق ١٠٧٥م (ج ٢، ص ٢٢٤) أن كلمة تات معناها «الفارسى» عند جميع الأتراك، وتطلقها قبيلتا يغما وتخسى بصفة خاصة على الأويغور. وهى تحمل فى الحالين معنى الاحتقار، وشاهد ذلك المثلان الآتيان: «اضرب الفارسى على العين واقطع الشوك من الجذر» و «لا يكون الفارسى إلا ويخالط الترك كما أنه لا تكون القلنسوة إلا أن يكون لها رأس توضع عليه».

وأصبح الترك الفاتحون يطلقون بعد ذلك كلمة تات على الفرس المغلوبين على أمرهم، بل إن جلال الدين الرومى قد استعمل طط (هكذا) وطط جه فى أشعاره التركية للدلالة على الفرس ولغتهم (انظر Gibb: *History of Ottoman Poetry*، ج ١، ص ١٥٠؛ وانظر بصفة خاصة Martinovich: *Zap.* ج ٢٤، سنة ١٩١٧، ص ٢٢١). وقد لاحظ خانيكوف Khanykov أن پيترو دلا ڤاله Pietro della Valle الذى اشتغل ببحث المصطلحات التى كانت شائعة فى عهد الصفويين قد قابل فى فقرة غريبة من مصنفه (الترجمة الفرنسية، سنة ١٦٦٣، ج ٢، ص ٤٦٨ — ٤٦٩) بين القزلباش وبين التات، فقال عن الأول إنهم «جنس من الناس جلبوا... مع الشاه إسماعيل الصفوى» وقال عن الآخرين إنهم «حثالة الناس، ولكنهم انحدروا مباشرة من الجنس الفارسى القديم الخالص». وتطلق قبيلة قشقاى التركية بفارس اسم تات على غير الأتراك (Romaskevich: *Pesni kashkaitsev, Sborn. muzeya*

Anthrop pri Akademii nauk : ٥ ، ٢/٥ : ص ٢٨٧).

ويلوح أن « أهل الحق » الذين يتكلمون التركية فى آذربيجان قد استعملوا كلمة تات بالمعنى الذى كانت تدل عليه عند أسلافهم المزعومين ، وهم تركمان القره قويونلى (Minorsky فى *Revue du Monde Musulman* ٤٥ ، ٢٤٢ ؛ وانظر مادة « ماكو ») :

أما تركمان ما وراء بحر قزوين فإنهم يطلقون كلمة تات على التاجيك الإيرانيين ، ويذهب صمويلوفتش إلى أنهم كانوا يطلقونها أيضاً على أهل خيوة . ويحق لنا هنا أن نتساءل عما إذا كان هذا الأمر يذكرنا بسكان خوارزم من الإيرانيين القدماء (انظر A. Z. Walidi : *Hwarezmische Saetze, Islamica* ، ٢/٣ ، سنة ١٩٢٧ ، ص ١٩٠ — ٢١٣) .

وقد أطلقت كلمة تات أيضاً على أجناس أخرى ، وشاهد ذلك ما رواه شلدبرگر Schildberger (١٣٩٤ — ١٤٢٧) من أن الكفار « يطلقون اسم « تهات » على سكان « كركركرى » ؛ ولعل كركركرى هى قرق يرأى چفت قلعه فى الجبال التى إلى الجنوب الغربى من القرم . وهو يزعم فى فقرة أخرى أن إحدى اللغات التى يتكلم بها أهل القرم تسمى « كوتهيا » ويطلق « الكفار » اسم تات على هذه اللغة (*die siebent Sprauch haisst Kuthia sprauch und die haiden haissents That*)

ويتضح من هذا أن اسم « تهات » قد أطلق فى لغة مسلمى القرن الخامس عشر من القبچاق على قوط طوروس الذين قضى العثمانيون على مملكتهم عام ١٤٧٥ .

ونبدأ بعد ذلك الكلام على يرليغ جانى بك كراى الذين يرجع تاريخهم إلى عام ١٠٣٧ هـ الموافق ١٦٢٨ م (انظر : Veliaminov- Zernov *Materiali dlia istorii Krim khanstva* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٦٤ ، ص ٢٦) فنقول إننا نجد فى لقب خانات القرم إشارة رسمية هى « تات بيله طوغاج نكك الغ بادشاهى » ويزعم بگدانوف (Bugdanov : *Slovar* ، جـ ١ ، ص ٣٢٩) أن تات يقصد بها فى هذا الموضع الجنوبيين من غير أن يبين لنا الأسباب التى يستند إليها فى هذا الزعم . ولا يزال معنى طوغاج — التى وردت فى هذا اللقب — غامضاً . ونستدل من معلومات استقيناها من صمويلوفچ شخصياً على أن تتر نوغاى فى الوقت الحالى يطلقون اسم تات على جميع المسلمين الذين يعيشون على الساحل الجنوبى من شبه الجزيرة وهم خليط مشترك من أمم مختلفة (Radloff : *Versuch eines Woerterbuches* ، جـ ٣ ، عمود ٨٩٩ ، ٥ ب) .

ومما يجدر ذكره هنا أيضاً أن رهطاً من اليونان (أى الأرثوذكس) الذين استقروا فى « ماريوپول » عام ١٧٧٨ عرفوا باسم « تات » ، وهؤلاء التات هاجروا من الساحل الجنوبى للقرم وهم يتكلمون لهجة من لهجات اللغة اليونانية . ولا يطلق اسم تات على الرهط الآخر من يونان ماريوپول الذين يتكلمون اللغة التركية ويكتبونها بالحروف اليونانية والذين يلوح أنهم انحدروا حقيقة من قوط طوروس (Blau- Grigorprowitsch : *Ueber die griechisch - tuerkische Mischbevoel*

Zeitschrift der ‏فى‏ kerung in Mariupol
Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft ‏، ج ٢٨ ، سنة ١٨٧٤ ، ص ١٧٦ — ٥٨٣ ، ص ٥٦٢ — ٥٧٦ ؛‏
Tomascheck : Die Gothen in Taurien ‏، ڤيناسنة ١٨٨١ ، ص ٥ ، ٤٨ ؛‏ Th.GBraun : MariupolskijeGerk ‏،‏ Zivaya Starina ‏، سانت بطرسبرغ ، ٢/١ ؛ سنة ١٨٩٠ ، ص ٧٨ — ٩٢) .‏

ويروي توماشك (كتابه المذكور ، ص ٤٥) أن المجر يطلقون على السلوڤاك اسم « توت» (تات ؟) .

وورد المعنى الأول لكلمة تات ، أى غير التركى أوالأجنبى ، فى قاموس اللغتين الجغتائية والعثمانية للشيخ سليمان أفندى (طبعة Kunos ، ص ١٨٤) فعرفها بقوله إن التات هم الشعوب التى حكمها الترك أى التاجيك [وذكر سليمان أفندى فى صفحة ١٧٩ من هذا القاموس أن الناس الذين من أصل أجنبى ويتكلمون التركية يعرفون بالتات كما يعرف الذين يتكلمون منهم الفارسية بالتاجيك، ولايعزب عن بالنا ما رواه زكى وليدى فى هذا الصدد من أن كلمة تات أطلقت اصطلاحاً فى التركستان (إبان القرن الرابع عشر؟) على جميع عناصر السكان المقيمين بما فى ذلك الترك الذين استقروا فى هذه البلاد قبل مجىء المغول] ويقول أحمد وفيق (لهجه عثمانى ، إستانبول سنة ١٣٠٦ هـ ص ٢٨٦) — الذى يلوح أنه تأثر فى تفسيره لهذه الكلمة بالأحوال العثمانية المحلية — إن التات هم « السكان الكرد (هكذا) والفرس الأول للولايات التى خضعت لحكم الأتراك » ؛ وقد أخذ باربييه ده مينار Barbier de Meynard فى قاموسه بهذا التفسير وذهب إلى أنه ينصب على تركستان .

وتذكر القواميس الجغتائية أيضاً المعانى الأخرى لكلمة تات بقولها إنهم تلك « الطبقة من الناس الخاضعين الذين يعيشون خارج البلد » (انظر زكى وليدى) أو أنهم « الأفاقيون » وما إلى ذلك (انظر Veliaminov Zernov : Slovar' djaghatia-turctskii (أبوشقه) ، سانت بطرسبرغ ١٨٦٨ ؛ Pavet de Courteille : Dictionnaire turc oriental سنة ١٨٧٠ ، ص ١٩٤ ؛ Radloff : Versuch ، ج ٣ ، عمود ٨٩٩ ، Medioransky : Zap. d. ، ج ١٢ ، ص ٨٩٩ ، ص ١٥٤ — ١٥٨) ؛ وقد بين لنا مليورانسكى بفضل دراسته لهذه الكلمة دراسة خاصة أن الشواهد المأخوذة من مؤلفات مير على شير نوائى عن هذه المعانى مشكوك فيها إلى حد كبير .

٢ — وتطلق كلمة تات فى معنى من معانيها الخاصة والفرعية بطبيعة الحال على جنس معين من الأجناس الإيرانية كان الفرس أنفسهم يرون أنه مختلف عنهم . وهؤلاء الأرهاط من التات يعيشون فى بلاد الفرس وفيما وراء القوقاز .

(ا) وفى شمالى فارس أرهاط من الناس يتكلمون لهجات خاصة بهم ويطلق الفرس على اللهجات الجنوبية فى فارس كلمة « تاجيكى». ولايستعمل كلمة تات فى فارس سوى الترك القشقائية (انظر ما أسلفنا بيانه) وحتى إذا استعملت كلمة تات للدلالة على أولئك الذين يتكلمون

اللهجات الشمالية فإنما يقصد بها فى اللغة الفارسية لهجات خاصة فى الشمال الغربى . مثال ذلك أننا لم نجد هذه الكلمة مستعملة إلى الآن فى إقليم كاشان . وتعيش أهم الجماعات الثانية غربى قزوين وفى جنوبه الغربى . ويعيش التات فى قرى إشتهارد وجال وإسبورين (إسفرورين) وشادمان وسكرى آباد وإبراهيم آباد وخيارك ودنسفان وسيادهون . وبسيادهون التى على مفرق الطريقين من قزوين إلى همدان وزنجان ، ألفا بيت ، ولا يمكن تمييز التات فى مظهرهم الخارجى من الفلاحين الآخرين الذين يعيشون فيما حول قزوين. ولا نعرف عن لهجات «تاتى» التى يتكلم بها فى فارس إلا القليل . وقد درس كل من زوكوفسكى ومان Zhukovsky & O.Mann. لهجة سيادهون كما درسا لهجتى كاشان وإصفهان. وهاك بعض الكلمات البارزة : أسپه ومعناها كلب ، پار ومعناها باب ؛ سوومعناها ثلاثة ؛ أزميزنا ومعناها أعلم ؛ «أما ميزنو» ومعناها نعلم ؛ أوآدمين هاما ميزنندا «هؤلاء الناس كلهم يعلمون» ؛ يشكس ومعناها انظر ؛ تامكو كاشى ومعناها أين تريد أن تذهب ؟ وقد أمدنا زوكوفسكى (*Materia izuch. Pers. narechii*، جـ١، ص٩) ببعض الحواشى عن لغة أشتهارد «إشتهارد» (انظر أيضاً التعليقات التى كتبها Brugsch : *Reise* ، جـ ١ ، ص ٣٣٧ عن لهجة كوشكه التى يتكلم بها فى الطريق من طهران إلى همذان) . ولعل لهذه المجموعة من اللهجات صلة بالفهلوية الخالصة التى يزعم صاحب كتاب نزهة القلوب (ص ٦٢) أن أهل زنجان كانوا يتكلمون بها فى القرن الرابع عشر.

ويروى رابينو (Rabino : *Le Guilân* فى *Revue du Monde Musulman* ؛ جـ٣٢ ، ص٢١٠) أن لهجات تاتى يتكلم بها فى ناحية رستم آباد على الضفة اليسرى لنهر سفيد كما يتكلم أيضاً بالتالشية والكردية . ويزعم هذا الكاتب نفسه أن هناك تات فى «أشرف» و«سدن رستاق»، ولا يعلم شىء عن لغتهم (Rabino: *Mazandaran and Astrabad* فى Gibb Memorial Series ، سنة ١٩٢٨، ص٦٣، ٧٠) وبآذربيجان رهط من تات هرزن بين مرند وجلفه ؛ وقد ذكر ليمان هوپت (Lehmann-Haupt: *Armenien* ، جـ ١ ، ص ١٨٦ — ١٨٧) الكلمات الآتية فى لهجة «گلن قيا» : دى ومعناها اثنان ؛ هرا ومعناها ثلاثة ؛ إسبه ومعناها كلب ؛ أسبه بندر ومعناها ألجمت الخيل . ويستفاد من المعلومات التى أمدنا بها محمد خان قزوينى أن إيزى فى لهجة قرية هرزن معناها هنا ، وإمرو معناها اليوم ، و«زير» معناها أمس ، و«أنجمنوى» معناها الأنجمن . والصيغ «آمبرى» و«برند» و«شريندو» وهى فى الفارسية «آمده» و«بودند» و«شدند» لمهمة بصفة خاصة لأن القاعدة فيها أن يبدل حرف الدال (الذال) بين حركتين راء (انظر ما سيأتى بيانه) . وتختلف لهجة هرزن عن تاتى سيادهون اختلافاً تاماً . ومن المحتمل أن يكون بآذربيجان أرهاط من التاتى لم يكشف أمرهم بعد . فقد أثار الأب أنستاس Anastase فى مقاله عن النور (انظر مادة «لولى») إشارة غامضة إلى قبيلة تات فى جبال أسكى ، وهى جبال فى

جنوبى تبريز ينطق اسمها أسكو وأسكويه ، ولعل لهجة كليد التى اندثرت الآن وكان يتكلم بها على الضفة اليسرى لنهر الرس قرب أردوبادهى لهجة من لهجات تاتى آذربيجان (Paskhalov : Kilit فى .Sborn. mater dlia opisaniya Kawkaza ، تفليس . جـ ١٣ ، سنة ١٨٩٢ ، ص ٣٣٤ - ٣٤٣) .

(ب) وتطلق كلمة تات بالقوقاز على الأقوام الإيرانية المسلمة التى تتكلم لهجة تاتى . وتتكلم بهذه اللهجة الخاصة أيضاً جماعات أخرى عدة من اليهود والأرمن . وإلى جانب هذه الأقسام الثلاثة الهامة التى تنقسم إليها هذه اللهجة فإن هناك خلافات كثيرة لانستطيع تمييزها فى وضوح .

ويعود معظم الفضل فى معرفتنا لتاتى القوقاز إلى مصنفات ميلر Vsevolod F. Miller . وأهم خصائصها هو ذلك الإبدال (برن وهى فى الفارسية بودن : و« يار» وهى فى الفارسية ياد) الذى أسلفنا بيانه . والشواهد الآتية تعطينا فكرة عن بعض خصائص تاتى الأخرى :

تاتى	الفارسية	اللهجات الشمالية
دان	(يعلم) دان	وبالكردية زان
گل	(زهرة) گل	وبالسمنانية ڤل
ڤرڤ	ڤهر (جليد) برف	وبالكردية وفر

ولاتستعمل الإضافة فى لهجة تاتى إلا نادراً ، ويستبدل بها تركيب أصيل : خوبه خونه وهو فى الفارسية خانه خوب . . . إلخ . واللهجة غنية بأحرف الجر (رفز بمعنى مع) وأسماء الأفعال Gerundives : (جثين بابرتى ومعناها « كون الأشياء هكذا ») .

ومادة اللغة مليئة بالكلمات المستعارة من التركية . وخصائص تاتى الهامة ليست ثابتة تمام الثبات شأنها فى ذلك شأن معظم اللهجات الفارسية . ونستطيع أن نقول على وجه الإجمال إن لهجة تاتى وسط بين الفارسية الحديثة واللهجات القزوينية التى يكثر فيها الإبدال أيضاً .

ويعيش معظم التات المسلمين الذين يتألف منهم جمهور المتكلمين بالتاتى فى نواحى باكو (انظر هذه المادة) وقُبَّة (انظر هذه المادة) وشماخى وكوكچاى . ويعيش بعضهم فى ولاية كنجه وفى جنوبى داغستان ، بنواحى قيتق تبسران غربى دربند مباشرة (Kozubsky : Pamiat knizhka Dagestan. oblasti تمر خان شورا ، سنة ١٨٩٥ ص ٣١٤) .

ومعظم التات يعيشون على المنحدرين اللذين فى الطرف الشرقى لجبال القوقاز وشبه جزيرة أبشرن (آبشاران) ماعدا ناحيتها الجنوبية الشرقية . وجاء فى الخريطة الخاصة بالأجناس البشرية التى صورها رتخ Rittich قبل عام ١٨٧٧ أن عدد التات جميعهم يبلغ ٦٤,٦٥٦ نسمة ، بينما جاء فى الخريطة الخاصة بالأجناس البشرية التى رسمها كندرتنكو Kondratenko وألحقت بالمجلد الثامن عشر من Zapiski Kawk. Otd. Russ. Georgr. Otsch. أن بناحية باكو (عام ١٨٨٦ م) ٥٨,٦٢١ من التات . وورد فى دائرة المعارف الروسية الكبرى جـ ٢/٣٢ ، أن عدد التات كلهم يبلغ ١٣٥,٠٠٠ (سنة ١٩٠١) . وقد تبين من التعداد الذى قام به السوفيت عام ١٩٢٣م أن عدد التات من حيث

اللغة ٢٨,٠٢٠ ومن حيث القومية ٢٨,٧٠٥ . ويشمل العدد الأول ٩٨٠ من تات ماوراءقزوين ، أى التاجيك الذين يطلق عليهم التركمان اسم « تات» . أضف إلى ذلك أنه لابد أن يكون هناك بعض التات بين سكان جمهورية آذربيجان السوفيتية الذين يتكلمون الفارسية ويبلغ عددهم ١١,٠٠٠ نسمة . ويمكننا أن نقول إن جميع من يتكلمون لغة تاتى فى كل الأقطار يبلغ عددهم حوالى ٩٠,٠٠٠ نسمة . ولعل نقصان عدد التات راجع إلى استتراكهم بمضى الزمن .

وبلغ عدد اليهود الذين يتكلمون التاتى ، وهم يهود الجبال الذين يعرفون فى التركية باسم داغ چفتى : ٢١,٠٠٠ نسمة عام ١٨٨٦ ، عشرة آلاف منهم فى القرى وأحد عشر ألفاً فى المدن . وأكبر مستعمراتهم فى القبة (٦,٢٨٠ نفساً) ودربند وتمرخان شورا وگروزنى ونالچك ، وهى ناحية چركسية من نواحى قبرده ، وهم يوجدون أيضاً فى ناحية قوبان (انظر هذه المادة) . وتمتاز لهجة هؤلاء اليهود بحروفها الحلقية . فنجد فيها حروف الحاء والعين والطاء والضاد حتى فى الكلمات الإيرانية الصميمة مثل حفد بمعنى سبعة وعسب بمعنى حصان وضسده بمعنى علم وطر بمعنى مبتل : وعلى هذا فإن ميللر V.E. Miller يصف التاتى اليهودية فيقول «إنها لهجة إيرانية يتكلمها وفقاً للنطق السامى ، وقد صيغت بعض حروفها الصائتة وبعض تراكيبها على نسق اللغة التركية» . ويمكن تفسير ذلك من حيث النطق بأن اليهود كانوا يتكلمون العربية فيما سبق ، وسبب آخر أقرب من هذا هو أن هؤلاء اليهود كانوا يجاورون سكان داغستان الذين لم يستعملوا حرفى العين والحاء فحسب بل عمدوا دائماً إلى نشر معارف العرب وكانوا يتراسلون حتى وقت قريب باللغة العربية . ويبقى إلى جانب هذا أن لدى التات المسلمين حرفى العين والحاء أيضاً . ولا يجمل بنا أن نبالغ بأية حال فى تقدير أثر اللغة التركية فى التاتى ، والحق إن مظاهر التراكيب بله التشابه الصوتى فى مقاطع الكلمة نفسها التى أزاح النقاب عنها ميللر لشىء له نظائر فى اللغة الفارسية الخالصة . ولا يقتصر تأثير الإيرانيين فى هؤلاء اليهود على اللغة بل إن أثر الإيرانين ظاهر أيضاً فى تقاليدهم . (سرآفى ومعناها إله المياه ؛ أز دهاى مار ومعناها تنين إلخ . . .) .

وتتميز تاتى الأرمن فى بليدة مترمى (مدرسة) وكلشال وغيرهما بتخفيف الحركات (a>a) وبترخيم حروف معينة .

وأقوام الترك وداغستان يحيطون الآن بتات القوقاز إحاطة تامة . ولابد أن موطنهم الحالى كان منفصلا على الدوام عن جمهور الإيرانيين . ويلوح أن توزيعهم الجغرافى على طول السلسلة الشرقية لجبال القوقاز يوحى لنا بالفكرة التى حدت إلى استيطانهم فى هذه البقاع ، ألا وهى الرغبة فى تعزيز خط الدفاع الطبيعى بمستعمرات إيرانية تصد الغزوات الآتية من الشمال . ولعل هناك ما يحملنا على القول بأن التات ماهم إلا بقايا المستعمرات الإيرانية القديمة التى أنشئت فى داغستان فى الوقت

، الذى كان الساسانيون يحصنون فيه دربند . ويروى البلاذرى (ص ١٩٤) أن أنوشروان الذى حكم من عام ٥٣١ إلى ٥٧٩ قد أسكن ناحية دربند شابران (انظر مادة « شروان ») قوماً من سكان (السياسيجين) . وكانت هذه الولاية على الضفة اليسرى لنهر الرّس ، أى ناحية نقجوان ، بما فى ذلك الجبال المحيطة بها ، شمالى آذربيجان مباشرة . وقوم سكان نصارى ، غير أن لهم مركزاً خاصاً فى مملكة أرمينية من الوجهتين اللغوية والسياسية . وفى عام ٥٧١ التمس هؤلاء من الملك الساسانى أن يفصل ولايتهم عن أرمينية ويضمها إلى آذربيجان (Marquart : *Eranshahr* ، ص ١٢٠ — ١٢٢ Hubschmann : *Die altarmen. Ortsnamen, Indog. Forschungen* ج ١٦ ، سنة ١٩٠٤ ، ص ٢٦٣ — ٢٦٦ ، ٣٤٧ — ٣٤٩) وجاء فى كتاب دربندنامه المتأخر (طبعة كاظم بك *Mém. présentés à l'Académie des sciences par divers savants* ، ج ٦ ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٥١ ، ص ٤٦١) أن أنوشروان أسكن المدن الجديدة التى فى جوار دربند أناساً من آذربيجان وفارس كما أسكن المدن التى إلى الجنوب من دربند ، أى إقليم شابران مشكور (انظر مادة « قبة ») أناساً من أهل العراق وفارس . وورد فى هذا الكتاب أيضاً (ص ٥٣٠) أن الحصون التى حول دربند قد بنيت فى عهد الخليفة المنصور العباسى الذى حكم من عام ٧٥٤ إلى ٧٧٥م وسكنها فى هذه المرة عرب من الموصل والشام . ونذكر من هذه الحصون مُطاعى وكَماخى وغيرها ، ويقطنها الآن التات .

ونستخلص من هذا أن وجود التات فى مُطاعى وغيرها ينبىء بحصول هجرة متأخرة عن القرن الثامن الميلادى ، ولكن النص الوارد فى كتاب دربندنامه — الذى لم نعثر على أصله الفارسى بعد — لا يؤكد لنا هذا الأمر (Barthold : *Iran.* ، ج ١ لينينغراد سنة ١٩٢٦ ، ص ٤٢ — ٥٨) وجاء فى نسخة كلاپروث Klaproth أن ثلثمائة أسرة نزحت من تبسرن ؟ واستقرت فى مطاعى . وعلى هذا فإن المصادر التاريخية التى بين أيدينا لاتبين لنا سوى امتزاج الأجناس فى المستعمرات التى أنشئت فى دربند . ومن جهة أخرى نجد أن تاتى هى لهجة حديثة لايظهر فى خصائصها العامة — بصرف النظر عن إبدال حرف الراء — أى أثر من آثار القدم التى كان من المنتظر أن نلحظها فيها لو أن هذه اللهجة بقيت منعزلة أمداً طويلا . أما مسألة لهجة تاتى اليهودية فهى مسألة ثانوية لأنه لوكان اليهود قد استقروا فى داغستان قبل مجىء التات (انظر مقدمة Miller ، سنة ١٨٩٢) لتكلموا بالتاتى بدلا من لغتهم القديمة التى يظن أنها اللغة العربية .

وإذا نظرنا إلى أوجه الشبه بين التاتى واللغات الأخرى فإنا نجد أن لإبدال حرف الراء فى لهجاتها بحرف آخر نظيراً بين أرهاط الإيرانيين الذين يسكنون آذربيجان الفارسية فى أيامنا هذه . ولدينا شواهد على ذلك من إقليم أردبيل ترجع إلى القرن الرابع عشر (أحمد كسروى : آذرى ، زبان

باستان آذربيجان ، طهران سنة ١٣٠٤ هـ ، = ١٩١٧م) ؛ ونستدل من الكلمات الأولى التى استعارها الأرمن من الإيرانيين — مثل : مَتَرْ وهى فى الأرمنية مادة وسپريت وهى فى الأرمنية سپاديت على وجود هذه الميزة عند جيران الأرمن من الإيرانيين (Marquart : *Eranschhr* ص ١٧٤ ، تعليق ٦ ، Bartholomae : *Indogerm. Forsch.* ملحق المجلد ١٩ ، سنة ١٩٠٦ ، ص ٤٣ ، تعليق ١). والظاهرة العجيبة الأخرى هى اسم مدينة لاهيج عند منابع نهر كوك چاى التى يسكنها التات ؛ ولعله قد ورد ذكرها فى التاريخ الكرجى (Brosset ، ج ١، ص ٣٦٤) فى حوادث عام ١١٢٠ (« لدئه » أو « ليجك ») . ويعتقد السكان أنفسهم أنهم أتوا من لاهيجان (انظر هذه المادة) وقد أظهرت أعمال الكشف التى قام بها ميللر V.F. Miller فى هذا المكان عام ١٩٢٨ أن للهجة اللاهيج خصائص معينة ؛ ومن المحتمل أن بعض مستعمرات التات كانت فيما وراء القوقاز فى زمن متأخر عن المستعمرات الأخرى ، وأن لهجة الجماعة الرئيسية من التات قد أثرت فى اللهجات المجاورة بمقدار ما أثرت هذه فيها ؛ وجاء فى كتاب گلستان إرم لمؤلفه باكيخانوف (باكو سنة ١٩٢٨ ، ص ١٤) أن سكان مسكينجه فى ناحية سمرقند نزحوا من أستراباذ فى عهد طهماسب الأول .

المصادر :

(١) Bérézine : *Recherches sur les dia.l persans* قازان سنة ١٨٥٣ ، ص ٢ — ٢٤ وهو خاص بالنحو فى لغة التات (٢) أما عن المواد التى ساقها Dorn فانظر مؤلفه *Caspii* ، الطبعة الروسية ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٧٥، ص ٤١ ، ٢٠٣ و ٣٥٣ ، ٩٤٣ ؛ وخاصة ميلر Miller سنة ١٩٠٧ (٣) Vsevolod F. Miller : *Materiali dlia izuceniya yeoreisko-tatskago yazika* سانت بطرسبرغ سنة ١٨٩٢ (٤) *Sbornik Armiano-tatskiye teksti, materialov dlia opisaniya Kawkaza* ، تفليس سنة ١٨٩٤ ، ج ٢٠/٢ ، ص ٢٥ — ٣٢ (٥) Geiger : *Die kaspischen Dialecte, Grund. d iran. Phil.* ، ج ١ /٢ ، ص ٤٣٥ — ٣٧٣ (٦) V.F. Miller : *Ocherk fonetiki yewr-tat. nareciya,* *Trudi po vostok. Lazar. Instituta* ج ٣ ، موسكو سنة ١٩٠٠ (٧) الكاتب نفسه : *Ocherk morfologii yewr-tat narec.,* ج ٧ ، سنة ١٩٠١ (٨) الكاتب نفسه : *Tatskiye etudi* القسم الأول ، ج ٢٤ ، سنة ١٩٠٥ ؛ ص ١ — ٢٩ : أحد عشر تاريخاً بلهجة التات المسلمين فى لاهيج ؛ ص ٣٣ — ٧٩ : كلمات تاتية روسية ، القسم الثانى ج ٢٦ ، سنة ١٩٠٧ فى النحو (٩) الكاتب نفسه : *Yewr-tat mani. Zap.,* سنة ١٩١٣ ، ج ٢١ ، الكراسة الرابعة ، ص ١٧ — ٢٩ (١٠) Korsch : *Sledi dialect. rhoticizma v srednepers. yazike Drevnosti vostoc.,* ج ٢٢ / ٣ ، موسكو ، سنة ١٩٠٣ ، ص ١ — ١٠ ؛ وانظر عن تات القوقاز (١١) Erckert : *Der Kaukasus und seine Voelker* ليبسك سنة ١٨٨٧ ، ص ٢٢٠ (١٢)

Kowalewski : *Ovuridiceskom bite Talov, Isvestiya* *Obsch. Liubit. yestestyonanya*، موسكو سنة ١٨٨٨، ج ٤١، الكراسة الثانية، ص ٤٢ — ٩ (١٣) محمد حسن أفنديو : *Sborn. mater.*، ج ٢٩، تفليس، وانظر عن يهود الجبال (١٤) المصادر التى أوردها ميلر Miller و Rosenthal فى *Jewish Encyclop.* ج ٣، سنة ١٩٠٢، ص ٦٢٨ — ٣١ (١٥) Kurdov : *Gorskiye Tewrei Daghestana, Russ. antroppl. Journal*، موسكو سنة ١٩٠٥، الكراستان الرابعة والخامسة، ص ٥٧ — ٨٨ (١٦) الكاتب نفسه : *Gork. yewrei Shemakh uyezda*، سنة ١٩١٢، الكراستان الثانية والثالثة، ص ٨٧ — ١٠٠٠ (١٧) الكاتب نفسه : *Tati Daghestana*، سنة ١٩٠٧، الكراستان الثالثة والرابعة، ص ٥٦ — ٦٦، وقد أوضح المؤلف أن تات القرى السبع فى غربى دربند يختلفون فى سحنهم وتركيبهم الجسمانى اختلافاً تاماً عن تات باكو وعن الفرس، وهم قريبو الشبه من الأتراك.

[مينورسكى V. Minorsky]

« تاج » لفظ فارسى معرّب، وهو بالفارسية القديمة « تگ » (انظر الكلمة الأرمنية « عتگ » والكلمة الآرامية تاگه)؛ وصيغ منها فى العربية جمع التكسير تيجان، والفعل توّج (الوزن الثانى) وتتوج (الوزن الخامس) ويقال أيضاً تائج لمن تتوج (Horn: *Grundriss der neupersischen Etymologie*، ستراسبورغ سنة ١٨٩٣، ص ٨١؛ Siddiqui : *Studien ueber die persichen Fremdwoerter im klassischen Arabisch*، گوتنگن سنة ١٩١٩، ص ٧٤، ٨٤ : Fraenkel : *Die aramaeischen Fremdwoerter im Arabischen*، ليدن سنة ١٨٨٦، ص ٦٢). والتاج نفسه — كاسمه — فارسى قديم. ولم تكن أشكال تيجان ملوك الفرس القدماء، التى نعرفها من سكتهم بصفة خاصة، مجهولة عند مؤلفى العرب؛ فيروى المسعودى مثلا أنه شاهد كتاباً قديماً محلى بصورة ملونة لملوك الفرس وعلى رؤوسهم التيجان، وقد نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية نزولا على رغبة الخليفة الأموى هشام ابن عبد الملك بن مروان (المكتبة الجغرافية العربية، طبعة ده غويه، ج ٨، ص ١٠٦)؛ ويلوح لنا أن مجموعة من المؤلفات — ككتاب سير الملوك وكتاب التاج وغيرهما من الكتب ذوات العناوين المشابهة — كان مضمونها كذلك، وهذه الكتب فقدت (انظر عن الكتاب الثانى مقدمة أحمد زكى باشا لطبعته لكتاب التاج للجاحظ، القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤م).

ولعل ماروى عن التاج الفارسى فى كتاب تأريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء لمؤلفه حمزة الإصفهانى (برلين مطبعة كاويانى، ص ١٧، ٢٤ وما بعدها، ٣٢، ٣٥ وما بعدها) وفى الكتاب الفارسى « مجمل التواريخ » الذى نقل عنه، وكذلك فى الطبرى، أقوال من هذا القبيل تعتمد على مثل هذه المصنفات (انظر بحث نولدكه Noedeke عن العلاقة بين هذه المصادر فى *Geschichte der Perser und Araber* ليدن ١٨٧٩م، المقدمة؛

وانظر نفس البحث فيما يختص بالتاج عند الفرس ، صفحات ٩٥ ، ٢٢١، ٣٠٤، ٣٨٥ ، ٤٥٣ بصفة خاصة؛ A. Christensen : *L'Empire des Sasanides* كوبنهاغن سنة ١٩٠٧، ص ١٤ ، ٨٩ وما بعدها ، ١٠٦؛ الكاتب نفسه : *Le Règne du Roi Kawadh I et le Communisme mazdakite* ، كوبنهاغن سنة ١٩٢٥، ص ٢٢ وما بعدها). وجاء في مؤلفات الأوائل من العرب أن «أول من لبس التاج الضحاك» (القلقشندى : صبح الأعشى ، القاهرة سنة ١٣٣١م الموافقة سنة ١٩١٣م ، ج ١ ، ص ٤١٥) .

ويبدو ملوك الفرس القدماء في المنمنمات الإسلامية لابسين تيجاناً ، غير أننا لانستطيع بطبيعة الحال أن نجزم بصحة أشكال هذه التيجان؛ ويظهر الملائكة أيضاً في هذه المنمنمات على رؤوسهم التيجان وبخاصة النبي محمد (صلعم) والبراق في المعراج (انظر المنمنمة الموجودة في طبعة Pavet de Courteille لمعراج نامه الأويغورية ، باريس سنة ١٨٨٢) .

وعرف العرب التيجان لأول مرة قبل الإسلام، إذ كان ملوك الفرس في بعض الأحيان يمنحون أتباعهم من ملوك العرب تيجاناً تنويها بمرتبتهم ؛ مثال ذلك التيجان التي منحت لامرئ القيس اللخمي المتوفى عام ٣٢٨م (Clermont-Ganneau : *Recueil d'Archéol. Or.* ، ج ٦ ، ص ٣٠٧ : *Le Roi de „tous les arabes"* ، وج ٧ ، ص ١٧٦ وما بعدها ؛ *Le Tâdj-dâr Imrou'l Qais et la royauté générale des Arabes* ؛ Lidzbarski : *Ephemeris* ج ٢ ، ص ٣٥ ، ص ٣٧٥ : وعن الفرق بين الإكليل والتاج أيضاً ؛ ويلوح أن التاج إكليل بسيط) وللنعمان الثالث اللخمي (Rothstein : *Die Dynastie Der Lahmiden in Al-Hira* ، برلين سنة ١٨٩٩ ، ص ١٢٨) ؛ ولذى التاج هوذة بن علي ، والتاج الذي منح لوالي اليمامة النصراني في زمن النبي ؛ ويقال إن النبي قد بعث إلى هذا الوالي أيضاً كتاباً يدعوه فيه إلى الإسلام (ابن هشام ، طبعة فستنفلد، ص ٩٧١ ؛ القلقشندي ، ج ٦ ، ص ٣٧٩؛ Fraenkel ، ص ٦٢ ؛ الطبري، ج ١ ، ص ٩٨٥ ؛ Noeldeke : *Gesch. d. Perser u. Araber* ص ٢٥٨) .

وقد مجّد الشعراء التيجان وأصحاب التيجان (انظر صديقي ص ٨٤ ؛ المبرد : الكامل، ص ٢٨٩ وما بعدها ؛ وقد جاء فيه أن التاج من خصائص اليمن ولعله من بقايا الصلات القديمة التي كانت بين اليمن والأحباش ؛ انظر فيما يختص بالتاج عند الأحباش Noeldeke : *Geschichte* ص ٣٢٥ ، ٢٣٣) .

وكان تاج كسرى الثاني المشهور من بين غنائم العرب التي غنموها في طيسفون (Christensen : *L'Empire* ص ١٠٦) غير أن التاج ظل غريباً على العرب قلما يلبسونه ؛ وهناك حديث نصه «العمائم تيجان العرب» وجاء في لسان العرب وفي غيره تفسيراً لذلك : أن «العمائم للعرب بمنزلة التيجان للملوك؛ لأنهم أكثر ما يكونون في البوادي مكشوفي الرؤوس

أو بالقلانس «والعمائم فيهم قليلة » (انظر مادة « قلنسوة ») .

ولايعرف الإسلام التاج الملكى ولا التتويج كما نفهمه رمزاً لسلطان الملك . فإذا ذكرت التيجان فإنما يقصد بها تيجان الملوك النصارى وغيرهم . ويقال أيضاً تاج البابا وتاج الأسقف . ويلوح أنه لم يصبح لأمير المسلمين تاج إلا فى الوقت الذى ورد فيه ذكر « تاج الخليفة » . ولم يظهر هذا التاج الذى هو من شعائر الملوكية إلا فى عهد العباسيين ، ويظن أن هؤلاء قد أخذوا بالتقاليد الفارسية فى هذا الشأن ليتميزوا عن الخلفاء الراشدين وخلفاء بنى أمية (Noeldeke: *Geschichte* ، ص ٤٥٣) . وكان الخليفة يلبس التاج فى المواكب أيام الأعياد الكبرى . ويصف القلقشندى (جـ ٣ ، ص ٤٧٢ ، ٤٨٤ ، وطبعة فستنفلد Wuestenfeld بعنوان *Calcaschandi* ، ص ١٧٢ ، ١٨٢) تاج الخلفاء الفاطميين فى مصر ، ويتضح من هذا الوصف أنه لم يكن تاجاً بمعنى الكلمة ، وإنما كان عمامة مرصعة بالجواهر لونها أبيض وهو شعار الفاطميين ، وفيها جوهرة عظيمة تعرف باليتيمة زنتها سبعة دراهم ، وكان يتولى شد التاج الشريف موظف خاص ، وهذا الشادّ بمثابة اللفاف فى العصور المتأخرة (Inostrancev : *The Ceremonial procession of the Fatimid Caliphs* وهو بالروسية ، سانت بطرسبرغ سنة ١٩٠٥ ، ص ٦٤ ، ابن الصيرفى : قانون ديوان الرسائل ، طبعة مهجت ، ص ٢٧) . وكان سلطان الحفصيين يلبس أيضاً تاجاً فى المواكب (ابن فضل الله : مسالك الأبصار ، وقد طبع منه حسن حسنى عبد الوهاب وصف إفريقية والأندلس ، تونس سنة ١٩٢٢ ، ص ٢٣ ، تعليق ٢) .

وكان التاج من بين الكسى التى يخلعها الخليفة أو السلطان على عماله أو سفرائه وغيرهم . ويروى القلقشندى (جـ ٨ ، ص ٣٧٥ وما بعدها) أن الخليفة كان يلبس تاجاً مرصعاً عند اعتلائه العرش (Wuestenfeld : *Statthalter* ، جـ ٣ ، ص ٣٨) ويلوح أنه كان هناك تاج يشبه هذا رسمه أمراء المماليك على سلاحهم شعاراً لهم .

وكان لباس سلاطين آل عثمان يسمى بالتاج أيضاً . وشاهد ذلك أن لباس رأس السلطان عثمان الأول نفسه كان يعرف بـ « تاج خراسانى » (d'Ohsson ؛ جـ ٢ ، ص ١٣٥) ونحن نعلم علم اليقين شكل لباس رأس فاتح القسطنطينية من الصور التى رسمها بلينى Bellini . فقد كان هذا السلطان يضع على رأسه عمامة كبيرة وتاجاً . وكانت سكبة[1] العمامة على شكل المخروط الناقص ، لونها أحمر فى الغالب ، وهى مموجة ، ولعل بها ثنيات مخيطة . ويلف حول هذه السكبة العمامة نفسها (صاريق) وهى من القماش الرفيع . وشكل عمامة الفاتح التى وجدناها فى الصور يبدو أيضاً فى الأنواط ، وعندما نجد على الوجه الآخر من النوط ثلاثة تيجان الواحد منها فوق الآخر فإن التفسير الغالب لذلك هو أن الذى رسم هذا النوط وصنعه فنان أوربى ، ويعتقد أن هذه التيجان الثلاثة ترمز إلى ممالك آسية واليونان

(١) السكبة الطاقية .

وأطرابزبدة المتحدة تحت لواء العثمانيين (G.F. Hill في *Numismatic Chronicle* ، سنة ١٩٢٦ ، ص ٢٨٧ — ٢٩٨ لوحة ١٤) وقد فصّل كاراباسك Karabacek الكلام عن تاج سلاطين آل عثمان ؛ وهو يزعم أن تاج الفرس والأتراك يقابل الطرطور فى البلاد التى تتكلم بالعربية ، والطرطور قلنسوة مرتفعة بعض الشىء ، وقد وجد له رسم فى ورقة من ورق البردى يرجع تاريخها إلى القرن السابع بعد الميلاد ، وتغير شكل هذا الطرطور بمرور الزمن . وإنا لنجد أن لباس رأس نساء فرنسا وأسبانيا فى القرون الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر — ويعرف بـ « هنين » Hen(n)in — يشبه التيجان الفارسية التركية إلى حد كبير . ويرى كاراباسك أن هذا اللباس مأخوذ هو واسمه من الشرق ، وشاهد ذلك أن الاسم العربى هو حنينى . وقد بقيت أنواع معينة من هذا اللباس يضعها النساء إلى الآن على رؤوسهن كما هو شأن نساء دروز جبل لبنان والجزائر وتونس . وقد تطور لباس الرأس هذا فى مصر الحديثة إلى ما يعرف بالقرص . وهو من أدوات الزينة له شكل الطبق ، ويصنع من صفحة من الذهب مرصعة بالأحجار الكريمة تخاط فى قمة قلنسوة مرتفعة بعض الارتفاع ، وقد يثقل وزنها بعض الشىء أحياناً . ويوضع هذا القرص فى بعض الأوقات على شاهد قبر المرأة المتوفاة كما توضع العمامة فى حالة ما إذا كان المتوفى رجلا (Lane : *Manners and Customs of Modern Egyptians* ، ذيل رقم ١ ؛ Lane : *Arabian Society in the Middle Ages* ص ٢١٨ ، ٢٣٤) : والعادة الشائعة فى جميع أنحاء العالم ، وهى استعمال التيجان للعرائس ، معروفة أيضاً فى العالم الإسلامى المتمدن (Lane : *The Thousand and one Nights* جـ ١ ، ص ٤٢٤ ، Lagarde : *Arabes mitrati Nachrichten ...* ، گوتنگن سنة ١٨٩١ ، ص ١٦٠ ومابعدها ؛ ومن شواهد ذلك أيضاً اسم القاموس المعروف « تاج العروس » ؛ أما عن التركستان الشرقية فانظر ؛ Brockelmann فى *Asia Major* ، جـ ٢ ، ص ١٢٢) ؛

وقد أصبح للتاج شأن دينى خاص عند ما اتخذه الدراويش لباساً للرأس . ولبس التاج من أهم أركان حفلة ربط الحزام (انظر مادة « شد ») ، ولكل طريقة من طرق الدراويش تاج له لونه وشكله الخاص كما أن له اثنى عشر سجافاً (ترك) بعدد الأئمة ؛ وقد يكون له تسعة سجف أو سبعة إلخ . . . ولهذه الأرقام أسماء عدة ودلالات رمزية (أحمد رفعت : مرآة المقاصد ، إستانبول سنة ١٢٩٣ هـ ، ص ٢١٢ — ٢١٥ ؛ Brown : *The Darvishes* ، ص ١٤٨ وما بعدها ؛ الصور التى أوردها d'Ohsson ، جـ ٢ ، ص ٢٩٢ ؛ وهناك جريدة كبيرة ملونة بالأربع عشرة الطريقة الهامة من طرق الدراويش ، وبها صور تيجانهم وذكر لسلسلة مؤسسى هذه الطرق ، طبعت فى مطبعة إستانبول لصاحبها محمود بك ونشرها ضياء بك فى « صنائع نفيسه . رسمخانه‌سى » بتاريخ ١٥ شعبان ١٣١٤ هـ) ، ونجد أن التاج الصوفى أصبح بمثابة لباس للرأس فى فارس على عهد الشيخ حيدر

(انظر هذه المادة ؛ ومن ثم قيل «تاج حيدرى») والشاه إسماعيل (انظر هذه المادة) يلبسه الملك ورجال البلاط ورجال الجيش والموظفون ، ويمنح فى حفل خاص ؛ ولعل هذا التاج قد استعمل فى فارس قبل هذين الملكين (Karabacek : كتابه المذكور ص ٨٧ ؛ Babinger : Islam ، جـ ١١ ، ص ٨٤ ، مادة قزل باش) .

ولكلمة تاج استعمالات مجازية مختلفة ؛ فقد ذاعت ألقاب التشريف المتضمنة هذه الكلمة فى العهود المتأخرة وعلى الأخص فى عهد المماليك : واكتفى فى أول الأمر بالألقاب البسيطة مثل تاج الدين وتاج الدولة ، فأطلق اللقب الأول على رجال الجيش والثانى على كتاب السر من النصارى (القلقشندى ، جـ ٥ ، ص ٤٨٨ ، جـ ٥ ، ص ٤٨٧) . ثم استعملت بعد ذلك الألقاب المزدوجة : عضد الدولة وتاج الملة (جـ ٥ ، ص ٤٩٢) وتاج العلماء والحكام ، وقد لقب به القضاة ، (جـ ٦ ، ص ٤١ وما بعدها) إلخ . وأطلقت أنواع أخرى من الألقاب على ملوك الكفر مثل «بقية أبناء التخوت والتيجان» (جـ ٦ ، ص ٨٥) ومخول التخوت والتيجان (جـ ٦ ، ص ١٧٥) ووارث الأسرة والتيجان (جـ ٦ ، ص ١٧٧) . ويتصل بهذا عادة إطلاق كلمة تاج مع المضاف إليه على عناوين الكتب ولدينا على هذا آلاف الشواهد .

و«تاج سعدان» فى علم الهيئة هو زحل ؛ وتاج الجبار نجم قريب من كوكبة الجبار Orion المعروف أيضاً بالجوزاء [والجوزاء هنا غير جوزاء فلك البروج] .

ويقال أيضاً تاج العمود أى رأسه (Sarre-Herzfeld) Archaeol Reise ، جـ ٢ ، ص ١٨٥) ؛ والتاج يطلق أيضاً على عرف الديك وما شابهه من الطيور ؛ وهو الاسم العربى لنهر Tagus تاجه[1] بالأندلس .

وكان هناك قصر مشهور لخلفاء بغداد يعرف بقصر التاج ، وقد شيد فى عهد المعتضد والمكتفى واستعمل فى بنائه أنقاض قصر المدائن أحد عجائب الدنيا السبع الذى دمره حريق نجم عن البرق ؛ وأعيد بناء قصر التاج ، غير أن هذا البناء لم يتم وخرب عن آخره عام ٥٧٤ (ياقوت ، جـ ١ ، ص ٨٠٦ — ٨٠٩ ، والترجمة فى Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft ، جـ ١٨ ، ص ٤٠٣ — ٤٠٦ ؛ Sacy : Chrestomathie ، جـ ١ ، ص ٧٤ ؛ v. Kremer : Kulturgeschichte ، جـ ٢ ، ص ٥٤ ؛ Sarre-Herzfeld ، جـ ١ ، ص ٩٢ ، جـ ٢ ، ص ٦٣ ، ١٤٨) ؛ ومن مناظر الخلفاء فى القاهرة منظرة تعرف بمنظرة التاج شيدها بدر الجمالى (انظر هذه المادة) وكانت أنقاضاً فى عهد المقريزى (المقريزى ، جـ ١ ، ص ٤٨١ ، جـ ٢ ، ص ١٢٩ ، ياقوت ، الملحق ، جـ ٥ ، ص ١٥ ؛ Sacy : Chrestomathie ، جـ ١ ، ص ٢٢٤ ، ٢٢٨) .

---

(١) قول كاتب المادة ان التاج هنا هو الاسم العربى لنهر تاجه خطأ صوابه ورد فى التعليق على مادة «تاجه» فى هذه الدائرة .

محمد مسعود

المصادر :

علاوة على المصادر المذكورة فى صلب المادة انظر (١) *Dictionnaires des vêtements* : Dozy ؛ انظر مادة تاج (٢) *Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*، مادة تاج (٣) Karabaceck: *Abendlaendische Kuenstler in Konstantinopel im* 15 *u.* 19. *Jahrhundert, I. Italienische Kuenstler am Hofe Muhammeds II. des Eroberers* 1451—1481 *Denkschriften d. k. Akad. d. Wiss. Wien*، ج ٦٢، المقالة الأولى ، سنة ١٩١٨ .

[بيوركمان W. Bjorkman]

« تاج الدولة » : (انظر مادة « تتش ») .

« تاج الدين » : (انظر مادة « السبكى ») .

« تاج محلّ » : ضريح عجيب الصنع أنيق الهندسة أقامه فى مدينة « آگرا » الملك شاه جهان (انظر هذه المادة) ليضم رفات زوجه أرجمند بانوبيگم التى كان متدلها فى عشقها . وكلمة تاج محل محرفة من الاسم الذى كانت تحمله هذه الأميرة وهو « ممتاز محل » وهى ابنة آصف خان أخى نورجهان المشهور (انظر هذه المادة) : وكان زواج الملك شاه جهان منها فى العاشر من مايو سنة ١٦١٢ إذ كانت تبلغ التاسعة عشرة من عمرها ؛ وقد رزقت منه أربعة عشر ولداً ثم توفيت فى يونيو سنة ١٦٣١ بمدينة برهانپور على أثر ولادتها بنتاً ، فدفنت موقتاً فى زين آباد من ضاحية برهانپور ؛ غير أن زوجها الذى كان لايكف عن البكاء حزناً عليها عقد النية على أن يخلد حبها بإنشاء ضريح جدير بتخليد هذا الحب. ومن ثم نقل جثمانها إلى آگرا حيث دفنها مرة أخرى دفناً موقتاً فى بقعة من الأرض ابتاعها من الراجا جاى سنغ ، وعلى هذه البقعة شاد بناء التاج الذى استغرق مع ما يتبعه من الأبنية الأخرى اثنتين وعشرين سنة كان يزاول العمل فيها من غير انقطاع عشرون ألف عامل ؛ وكان قد عقد مجلساً من أساطين علماء الهندسة وفحول فن العمارة فى الدولة وطرح على أنظارهم التصميمات الهندسية المختلفة فازالوا بها بحثاً وتمحيصاً حتى استقر رأيهم بالموافقة على التصميم الذى وضعه المهندس المعروف بالأستاذ عيسى الذى اختلف فى أصله وجنسه ، فقيل إنه فارسى من شيراز أو من إحدى بلاد تركية ، أما الرواية المنسوبة إلى الأب منريك Manrique من آباء الطائفة الأغسطينية الدينية ، وهى الرواية التى محصلها أن المهندس صاحب التصميم إنما هو گيرونيمو ڤيرونيو Geromino Veronco فليس هناك من الأسانيد ما يعززها لا فى سجل الحوادث المحلية ولا فيما دونه كل من الرحالين تاڤرنييه Tavernier وبورنييه Bornier وتيڤنو Thevenot فى الرحلات التى صنفوها ، وهؤلاء قد توافقت آراؤهم على أن الضريح قد شيد بالمرمر الأبيض المجلوب من جدهپور على مصطبة مفروشة السطح بالمرمر الأبيض كذلك فى ارتفاع ثمانى عشرة قدماً فوق ما مسطحه ٣١٣ قدماً مربعة ، وأقيمت

عند كل زاوية من زوايا المصطبة مئذنة متناسقة الأجزاء ارتفاعها ١٣٣ قدماً يحيط بدائر كل مئذنة ثلاث شرفات تنتهى بقطرى (چترى) مفتوح ذى قمة . وفى وسط المصطبة يرتفع الضريح فى شكل رباعى مسطحه ١٨٦ قدماً مربعة وزوايا مقطوعة فى مدى ٣٣ قدماً و٩ إبهامات . أما واجهة الضريح فتبلغ من العلو فوق سطح المصطبة ٩٢ قدماً و٣ إبهامات ، وأما القبة الرئيسية فتشغل الجزء الأوسط من البناية فى مدى دائرة قطرها ٥٨ قدماً وتضرب فى العلو فوق السقف إلى ارتفاع ٧٤ قدماً أو فوق مستوى سطح المصطبة بـ١٩١ قدماً ، ولكل من واجهات البناية الأربع مدخل عال مغطى بعقد ، وفوق كل مدخل حجرة صغيرة ذات قمة ، تحتوى طابقين ينتهى كل طابق فى أعلاه بقطر ذى قمة وفى كل وجه من وجوهه الثلاثة الخارجية ستة محاريب معقودة ومنسقة فى صفين متطابقين ، وينفذ الضوء إليها من نافذات ذات مصبعات . وهذه المحاريب مع المداخل الكبيرة كالعقود فى شكلها ، وتحت القبة الكبرى التى تعلو وسط البناية ضريح ممتاز محل وإلى جانبه ضريح زوجها وكلاهما مزخرف بالنقوش الكتابية . وفى أسفل الضريحين مباشرة اللحدان اللذان يحتويان رفات الزوجين وموضعهما على مستوى وجه الأرض ، والزخارف فيهما أقل منها فى الضريحين : ويحيط بهذين الضريحين حاجز منحوت فى المرمر الأبيض على شكل مصبعات ، وتعد صناعته من أدق تحف الفن الهندى وأجملها . كما يحيط بالمداخل الأربعة إطارات من الزخارف الجميلة بالحروف العربية يزيد فى حسنها وجمالها زخارف أخرى تالية لها فى الحجر الصلب . ومآخذ العقود والزوايا والنقوش التفصيلية المهمة مرصعة كلها بالأحجار الكريمة كحجر العقيق وحجر اليشب وحجر الدم وحجر العقيق السليمانى وغيرها مما تضافر الذوق السليم والحذاقة البالغة على تنسيقه فى شكل عقود من الأغصان ملتوية تارة وفى الوضع المسمى بشوك اليهود تارة أخرى ، وفى كل ذلك تنسجم الرسوم مع الألوان خير انسجام . وينفذ الضوء من خلال حواجز زوجية منحوتة فى المرمر الناصع البياض على شكل مصبعات يزيدها حسن النسق وجمال الترتيب رونقاً ورواء ؛ إذ يواجه أحد الحاجزين الجانب الخارجى من الجدران بينا يواجه الآخر جانبها الداخلى . وفيما يلى بناية الضريح ومصطبته جناحان أحدهما مسجد لطيف الشكل متقن البناء ، ومن مجموعة هذه المبانى يتألف أحد أضلاع صحن فسيح نسقت فيه خمائل الزهر ، ومسطح هذا الصحن ٨٨٠ قدماً ، وفيما يليه صحن آخر خارجى يماثله فى العرض ولكنه لا يزيد على نصفه طولاً .

ولقد جهد بعض الماجنين الأدعياء فى مسائل الفن أنفسهم فى الجهر بآرائهم عن تاج محل وحكمهم الفنى عليه بمقتضى أصول الهندسة اليونانية والقوطية فذكروا فى مقارناتهم ما يتنافى مع سلامة الذوق ويتعارض مع استقامة المنطق . ولقد أصاب فرگوسون Fergusson حيث قال فى هذا الصدد :

« إن التوفيق بين تلك المحاسن الباهرة — أى محاسن تاج محل — وحسن التأنى فى إحكام الترابط

بين أجزائها لمن الأعمال التى تعدل دنيا برمتها » ؛

المصادر :

(١) عبد الحميد لاهورى : بادشاه نامه ، النص ، كلكتة سنة ١٨٧٢ (٢) E.B. Havell : *A Handbook to Agra and the Taj* لندن سنة ١٩١٢ (٣) محمد معين الدين : *The History of the Taj* ، آكرا سنة ١٩٠٥م (٤) James Fergusson : *History of Indian and Eastern Architecture* ، طبعة James Burgess & Phené Spiers ، لندن سنة ١٩١٠ (٥) H. Yule & A. G. Bernell : *Hobson — Jobson* ، طبعة Wm. Crooke ، لندن سنة ١٩٠٣ »

[هيگ T. W. Haig]

« تاج الملوك » (انظر مادة « بورى») »

« تاجه » وادى ، وباللاتينية Tagus وبالأسبانية Tajo وبالبرتغالية Tejo : أطول نهر فى شبه جزيرة أيبيرية ، وهو ينبع من جبال كونكة Serrania de Cuenca على ارتفاع ١٫٨٠٠ متر تقريباً : ويبلغ طوله حتى مصبه فى لشبونة ٨٨٠ كيلومتراً منها ٣٠٠ كيلومتر فى الأراضى البرتغالية : ونذكر من البلدان الكثيرة التى على ضفتيه من منبعه إلى مصبه : أرانخويز والجدور وطليطلة وطلبيرة الملكة ، وهذه من أعمال الأندلس : وأبرانتيس وشنترين ولشبونة من أعمال البرتغال .

ويقول جغرافيو العرب إن تاجه نهر هام ، وهم يتحدثون عنه فى كلامهم عن طليلة ولشبونة بصفة خاصة ، ويذكرون أيضاً الجسر الرومانى الشهير (الداموس) الذى بنى عند القنطرة بالحجر الجرانيت عام ١٠٥م نزولا على رغبة الإمبراطور ترايانوس : وقد عرف العرب مدينة القنطرة باسم « قنطرة السيف » (انظر مواد « القنطرة» « ولشبونة» « وطليلة ») ؛

المصادر :

(١) الإدريسى : صفة الأندلس ، ص ١٨٧ من النص ؛ ٢٢٨ من الترجمة (٢) E. Fagnan ؛ *Extraits inédits relatifs au Maghreb* ، الجزائر سنة ١٩٢٤ ، الفهرس .

[ليڤى بروڤنسال E. Lévi-Provençal]

تعليق على مادة « تاجه »

نطق العرب باسم هذا النهر كما كان ينطق به الأسبان ، فهم يرسمون « تاجُه » بضم الجيم وسكون الهاء : والاسم الأسبانى وهو Taju مشتق من اللطينية Tagus فمن الخطأ إذن ماجرى محررو الصحف العربية عليه فى غضون الثورة الأسبانية من تسمية ذلك النهر بنهر أو وادى التاج مجاراة لاسمه الفرنسى Le Tage الذى يقذف فى الوهم أنه منطوق كلمة التاج العربية بمعناها المعروف وأنه مأخوذ عنها .

ونهر تاجُه من الأنهار الكبيرة فى أسبانيا ، إذ يشطر شبه جزيرتها شطرين يكادان يكونان متساويين ، لأن الشطر الأعلى أكبر بقليل من الشطر الأدنى .

ومياهه تشتق من ينابيع جبال كورة كونكة أوقونكة Cuenca من جبال مركز « ابن رزين » Albarracine أحد المراكز التى كان والياً عليها ثم استقل بها أبو مروان ابن رزين ، فلما استتب له الأمر فيها كما استتب فى غيرها لغيره من ملوك الطوائف أضاف المملكة إلى اسمه واسمى عاصمتها التى كانت معروفة بمدينة شنتمرية Santa Marie بشنتمرية ابن رزين أو أبناء رزين Sainte Marie d'Albarracine • وكانت مملكة أبناء رزين تمتد فيما يلى ثغر بالنسبة إلى أول أعمال طليلة ، وكانت تشمل قسماً كبيراً من المقاطعة المعروفة الآن باسم أرغون Aragon :

ويتصل نهر تاجه بعد اشتقاقه من تلك الجبال بجملة مدن منها القلعة Alcala والفنت Alpuente قبل أن يمر مع الغرب فى بلاد قشتالة إلى مدينة طليلة التى يبلغ اتساعه فيها ستة أميال فيكون كالبحيرة الكبيرة التى يدخلها المد والجزر . ومن بعد طليطلة يمر بمدينة طلبيرة الملكة Talavera de la Reina وبلدة المخاضة Al-Ballât ثم ببلدة القنطرة المعروفة بقنطرة السيف Alcantara فقنيطرة محمود Alcantarilla وينبعث من بعد ذلك فى بلاد البرتقال فيقطعها عرضاً فى انحراف شديد نحو الجنوب الغربى حتى يبلغ لشبونة وعندها يصب فى المحيط الأطلنطى المعروف بالبحر المظلم وبحر الظلمات وبحر أقيانس :

وقد وهم كاتب المادة حين قال إن طول نهر تاجه من منبعه إلى مصبه ٨٨٠ كيلومتراً منها ٣٠٠ كيلو متر فى الأراضى البرتقالية ، إذ المجمع عليه فى كتب تخطيط البلدان أن ذلك الطول هو ١٠٠٦ كيلومترات منها ٧٥١ كيلومتراً فى أسبانيا و٢٥٥ فى البرتقال :

وأضيف إلى ما تقدم أن العرب كانوا يسمون جبال كونكة أوقونكة بجبال ابن رزين كما كانوا يسمون نهر تاجه تجاه طليطلة بنهر طليطلة .

محمد مسعود

« تاجيك » وهناك صيغة أقدم هى تازيك أوتازيك (ورسمها محمود كاشغرى فى كتابه ، جـ ١ ، ص ٣٢٤ : ترك) : والتاجيك اسم قوم ، وكان يستعمل فى الأصل للدلالة على العرب ، وانحصر هذا المعنى بعد ذلك فى صيغة تازى فحسب . وأطلق بعد ذلك على الإيرانيين تمييزاً لهم عن الترك . وكلمة تاجيك مشتقة من اسم القبيلة العربية طيىء . وهى أقرب قبيلة عربية للإيرانيين ، ولذلك أطلق هذا الاسم على العرب أجمعين : وفى أوائل القرن الثالث ذكر رجل من مدينة الرها أن طيىء والعرب يمثلون جميع البدو (انظر Cureton : *Spicil. Syr.*، ص ١٦ ؛ Noeldek *Z.D.M.G.* جـ ٦٩ ، ص ٧١٣) . ويرادف لفظ « عرب » لفظ تاجيك فى الفهلوية وبالأرمنية تجك (انظر *Grundr. d'iran Phil.* جـ ١ ، ص ٣ ، ١٨٧) وبالصينية تشى - ويلوح أن السكان الإيرانيين فى أواسط آسية كانوا يعرفون الغزاة المسلمين بهذا الاسم ، لأن الرأى الذى كان سائداً وقتذاك هو أن الإيرانى الذى يعتنق الإسلام يصبح عربياً (انظر الطبرى ، جـ ٢ ، ص ١٥٠٨ ، س ١٣) ؛ وعرف الترك هذه الكلمة

بمعنى الرجل الذى أتى من بلاد الإسلام : ولما كانوا يعلمون أن معظم المسلمين من الإيرانيين فقد أصبحت كلمة تجك بالتركية تدل على الإيرانى . ويفسر محمود كاشغرى (كتابه المذكور سابقاً) كلمة تزك بكلمة الفارسى : ويميز صاحب كتاب « قوتادغوبيلك » المعاصر التجيك من العرب بأنهم من الفرس (انظر Radloff : *Versuch eines Woerterbuches der Tuerk-Dialecte* ج٣، ص٧٤٦) . ولايزال الإيرانيون يطلقون على أنفسهم « تازيك » ليتمازوا عن حكامهم من الترك (انظر البيهقى طبعة مورلى Morley ص٧٤٦) ؛ والخلاف بين الترك والتاجيك يظهر فى كثير من الأحيان ، ويقال فى لهجة التوكيد إن الصلات بين التركى والتاجيكى كثيراً ما تنتهى على أسوأ حال ، فالتاجيكى لايمكنه أن يعتمد على التركى قط (انظر ظهير الدين مرعشى ، طبعة دورن Dorn ، ص ٢٤٨ ، ٢٥٣ ، وما بعدها) ويمكن الرجوع إلى مقال « سارت » فيما يختص بالعلاقة بين كلمة تاجيك وكلمة سارت : ويبدو لنا جلياً من استعمال هاتين الكلمتين قيمة الإيرانيين بوصف أنهم شعب يشتغل بالتجارة : وكلمة سارت استعملت بادئ الأمر فى التركية بمعنى تاجر ثم استعملت بعد ذلك للدلالة على الإيرانيين الذين كان ينظر إليهم فى الأصل على أنهم جنس يشتغل بالتجارة والعكس بالعكس ، فإن كلمة تاجيك (تزك) أصبحت تستعمل بعد ذلك — أو على الأقل بين تتر نهر إتيل — بمعنى تاجر : وجاء فى أحد المصادر الأصلية عن فتح الروس لقازان سنة ١٥٥٢ (كتاب الأمير كوربسكى Kurbskiy) أنه كان يحيط بقلعة قازان «خندق الترك» (*tezickiy rov* أو *«teshickiy»*) وفسرت كلمة تزك بأن معناها تاجر : (انظر Karamzin : *Ist. gos. Ross.* ج ٨ ، ص ١١٠ ؛ P. Zarinskiy : *otcherk. drevney Kazani* سنة ١٨٧٧ ، ص ٨) .

ويطلق اليوم اسم تاجيك أحياناً على الإيرانيين الشرقيين تمييزاً لهم عن الفرس الخلص : ويقال إن المنطقة الضيقة بين أستراباذ (انظر هذه المادة) ويزد هى الحد الغربى لمساكن التاجيك : وطرد التاجيك تدريجاً فى التركستان من السهول إلى الجبال وخاصة فى عهد الأزابكة : ويطلق الروس اسم تاجيك على جميع الشعوب الإيرانية فى التركستان ، أى على التاجيك الخلص الذين يتحدثون بالتاجيكى وسكان المناطق الجبلية على نهر البنج (انظر مادة « جيحون ») والمجرى الأعلى لنهر زرفشان ، وهؤلاء يتحدثون لهجة خاصة : وإذا أخذنا بمدلول كلمة تاجيك فإن جمهورية تاجيكستان المستقلة استقلالا ذاتياً تكون قد تأسست سنة ١٩٢٤ وعاصمتها دوشنبه على المجرى الأعلى لنهر كافرنهان .

وبلغ عدد التاجيك — وفقاً للتعداد الذى تم فى تلك السنة ٨٧١,٥٣٢ نسمة ، ويستعمل هذا الشعب نفسه كلمة تاجيك فى دلالات مختلفة ، فالسكان الذى يقطنون بعض المناطق الجبلية مثل شغنان وروشن يطلقون على أنفسهم اسم تاجيك بينما يصفون جيرانهم فى دَرْواز الذين يتحدثون بالتاجيكى بأنهم قوم يتحدثون بالفارسية « پارسى گوى » وعلى العكس من ذلك نجد أن سكان زرفشان الأعلى الذين

يتحدثون إحدى اللهجات الفارسية يطلقون على أنفسهم اسم تاجيك ، بينما يطلقون على القوم الذين يسكنون حوض نهر يَغْنُب ويتخاطبون بلهجة خاصة اسم كَلْجه ؛ ويلوح أيضاً أن هؤلاء القوم يميزون لغتهم اليغنبي عن لغة التاجيك ؛

ويجب أن نطرح جانبا الرأى القديم القائل باشتقاق كلمة تاجيك من لباس الرأس « التاج» إذ لاتؤيده الشواهد اللغوية أو التاريخية ؛ ولا يزال هذا الرأى مذكوراً فى كتاب (.Grundr جـ ٢ ، ص ٤٠٢) .

المصادر :

(١) N. de Khanikof : Memoire sur l'éthnographie de la Perse ؛ باريس سنة ١٨٦٦ (Recueil de voyages et de mémoires جـ ٨) (٢) A. Shishov ; Tadziki Etnograficheskoye i antrapologicheskoye izsliedovaniye طشقند سنة ١٩١١ (Srednyaya Aziya ، جـ ٢) (٣) W. Barthold ; Tadziki Istoriceskiy Ocherk (Tadikistan ، طشقند سنة ١٩٢٥ ، ص ٩٣ — ٢١٢ (٤) Andreyev ; Po ethnografiifii tadzidikov Niekotoriye svedeiya (Tadzikistan ص ١٥١ — ١٧٧) ؛

[بارتولد W. Barthold]

« تاجيكى » : هى لغة التاجيك (انظر هذه المادة) ؛ وهى بوصف كونها لغة أدب تشابه أو تبعد عن اللغة الفارسية الحديثة وذلك على قدر ثقافة الشخص الذى يكتبها أو يتحدث بها ؛ وكانت التاجيكى بهذا الوصف ، ومع مراعاة الذوق الأدبى الفارسى واللهجات المختلفة ، اللغة الرسمية ولغة رجال الأعمال فى بخارى فى عهد الأزابكة (انظر مادة « بخارى ») وظلت على ذلك إلى ما بعد الثورة التى قامت فى سنة ١٩٢٠ ؛ وأصبحت التاجيكى منذ سنة ١٩٢٤ محصورة فى جمهورية تاجيكستان المستقلة استقلالا ذاتياً والتى أنشئت فى ذلك العام ؛ هذا وقد ترك أناس فى بعض البلاد التى كانت تتحدث التاجيكى هذه اللغة واتخذوا التركية لغة لهم فى القرون القليلة الماضية ، فى حين زاد انتشارها فى المناطق الجبلية على حساب بعض اللهجات الأخرى مثل لهجة اليغنبى ؛ ويمكن الرجوع فى شأن مقام التاجيكى وخصائصها إلى .,Grund. ir. Phil جـ ١، ٢ ، ص ٤٠٧ وما بعدها ، وإلى الملاحظات التى أبداها فريمان A. Freiman على بحث أندريف Andreyev فى Tadzikistan (طشقند ، سنة ١٩٢٥ ، ص ١٦٢) ؛

[بارتولد W. Barthold]

« تادْلا » : أوتادِلا(١) ، وقد عرفها الحسن بن محمد الوزان الزياتى باسم «تَدْلِه» Tedle : ناحية بمراكش تشمل الهضاب التى تمتد إلى الغرب من وادى أم الربيع المرتفع كما تشمل المنحدرات الغربية لجبال الأطلس الوسطى ؛ من وادى العبيد إلى منابع ملوية ؛

وكان ينسب إلى تادلا فى العصور القديمة فيقال تادلى ؛ غير أن هذا الاسم لايطلق الآن إلا على شرفاء الناحية ؛ والنسبة الشائعة هى تادلاوى .

(١) ضبطها معجم البلدان لياقوت تادلة بفتح الدال واللام

ويقطن إقليم الهضاب ست قبائل على شيء من البداوة أصلها عربي وهي : أوديغة ، وبنو خيران، وبنو زمّور ، وسماعلة ، وبنو عامر ، وبنو موسى ، وتعيش في واد زم وبجعد أو بجعّد ، واسمه الفصيح أبو الجعد ، ودار ولد زيدوح .

واستقر قوم يعرفون باسم «آيت ربوع» في الإقليم الأوسط لوادي أم الربيع ، واسمه القديم وادي وانسيفن ، وهؤلاء القوم قبائل جلها مستقر ، وهم خليط من أصل عربي وبربري ، وهذه القبائل هي كطابة وسمگت وبنو ملال : وأهم بلادهم قصبة تادلا وقصبة بني ملال .

وهناك قبائل بربرية تعيش على المنحدرات الغربية لجبال الأطلس الوسطى ، وهي من الشمال إلى الجنوب : آيت سرى ، وآيت عطا ، وآيت بوزيد ، وآيت عياط ، وآيت عتاب .

ويتمى بربر الجبال إلى قوم زناگه أي صنهاجة . وكان يقطن السهول أول الأمر الزناتة وهم ناس من البربر عاشوا معيشة البدو بين مكناس وأم الربيع ثم أتى بعدهم اللواته أي زنارة . وأقدم القبائل العربية التي سكنت هذا الإقليم هي قبيلة جشم (بنو جابر وزرارة) ثم جاء من بعدهم الخلط . وكان بنو سعد هم الذين استقدموا قبائل من قوم معقل .

ويظهر أنه كان يعيش في تادلا منذ عهد بعيد أناس يتفاوت حظهم من النصرانية واليهودية . ويزعم صاحب كتاب روض القرطاس أن إدريس الثاني عندما غزا هذه المدينة عام ١٧٢هـ (٧٨٩م) وجد بها مسلمين قلائل وعدداً كبيراً من النصارى واليهود .

ووصف الحسن بن محمد الوزان الزياتي الذي كان في تادلا في أوائل القرن السادس عشر مستعمرات اليهود الكبيرة هناك . فقد كان في تافزة حاضرة الإقليم على عهده مائتا بنيت من بيوت اليهود وكل هؤلاء كانوا من التجار والصناع ذوي الثراء . ولايزال عدد كبير من اليهود يعيش إلى الآن في بجعد وفي قصبة بني ملال : وكانت مدينة أداي القديمة تقوم في مكان هذه القصبة ، والاسم مدينة أداي عربي بربري معناه فيما يظهر مدينة اليهود : وتادلا هي إحدى الولايات التي اقتسمها أبناء إدريس الثاني ، ويذهب صاحب كتاب روض القرطاس إلى أن هذه المدينة كانت من نصيب أحمد ، بينما يزعم البكري أن داي حاضرة الإقليم كانت تابعة ليحيى .

وكانت تادلا في وقت من الأوقات ضمن إمبراطورية بني يفرن ، وهم من شالّه (من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر) وفي عام ٤٤٩هـ (١٠٥٧ — ١٠٥٨م) غزا المرابطون أغمات فسعى صاحبها لقوط بن يوسف إلى الهزب والتجأ إلى بني يفرن في تادلا . فتبعه عبدالله بن ياسين قائد المرابطين وفتح هذا الإقليم . وهناك قصة يرويها أهل هذه البلاد تزعم أن مدينة داي دمرها السلطان يوسف بن تاشفين المرابطي وابتنى عوضاً عنها مدينة تاقرارت ، ولاتزال أطلالها باقية في جوار هذا المكان . ويمكننا أن نرد هذه الحادثة التي لم يدونها التاريخ إلى الوقت الذي كان يغير فيه يوسف بن تاشفين على حصون فزاز ، وهو إقليم مجاور لتادلا من ناحية الشمال .

وفي عام ٥٢٦هـ (١١٣١ — ١١٣٢) استولى

السلطان عبد المؤمن الموحدى على تادلا وأصبح الإقليم الذى فى وسط المسافة بين فاس ومراكش على الطريق المباشر الذى يصل بينهما مسرحاً لقتال الأسر المتنافسة . وتاريخ هذا الإقليم عبارة عن ذلك النضال والفتن المستمرة التى كانت تقوم بها القبائل العربية والبربرية التى تعيش فيه .

وفى عام ٦٦٠هـ (١٢٦١ — ١٢٦٢م) أقبل الزعيم المرينى يعقوب بن عبد الحق لغزو مراكش ، فأنفذ السلطان المرتضى الموحدى ابن عمه أبا دَبّوس لقتاله . وانهزمت الجيوش المرينية المجتمعة على أم الربيع فى مكان يعرف بأم الرِجْلين ، ولعلها الآن تلك المخاضة الصغيرة المعروفة بأم الرجيلات .

وفى عام ٦٦٦هـ (١٢٦٧ — ١٢٦٨م) غزا السلطان يعقوب المرينى تادلا وعاث فيها فساداً . وأغار على الخُلْط وهم قبيلة عربية من جشم كانت حليفة للموحدين ، فانبرى هؤلاء للأخذ بناصرهم غير أنهم هزموا لأن حلفاء العرب بنى جابر تخلوا عنهم خلال الوقعة . وفى عام ٧٦١هـ (١٣٥٩—١٣٦٠م) انتقض الوزير الحسن بن عمر والى مراكش من قبل السلطان سالم إبراهيم المرينى على مولاه ، والتجأ إلى تادلا فأحسن بنو جابر استقباله . ثم إن جيش المرينيين شدد النكير عليه فاضطر إلى الهرب إلى زناگة الجبال ، وهؤلاء سلموه آخر الأمر إلى مطارديه .

وقدر لتادلا أن تشهد القتال لثانى مرة عند مقدم السعديين ، إذ حاقت بالمرينيين هزيمة منكرة فى الوقعة الفاصلة التى حدثت عند مخاضة أبى عقبة بوادى العبيد فى صفر من عام ٩٤٣ (يولية ١٥٣٦م). وفى القرن السابع عشر حكم زيدان بن السلطان المنصور تادلا فى عهد أبيه . وفى منتصف هذا القرن أزاحت تادلا عن كاهلها سلطان السعديين وأضحت جزءاً من إمارة بربر زناگة ، وهم من زاوية دلاء ، وقد تمكن محمد بن الحاج ، وهو واحد منهم ، أن يهزم السلطان محمد الشيخ السعدى عند مخاضة أبى عقبة عام ١٠٥٠هـ (١٦٦٨—١٦٦٩)، وفى عام ١٠٨٤هـ (١٦٧٣—١٦٧٤م) هزم السلطان إسماعيل العلوى ابن أخيه أحمد بن بن محرز عند أبى عقبة ، وكان قد انتقض عليه .

وفى عام ١٠٨٨هـ (١٦٧٧ — ١٦٧٨م) واجه مولاى إسماعيل فتنة خطيرة قام بها زناگة تادلا بتحريض أحمد بن عبد الله الدلائى . وفى عام ١٠٩٩هـ (١٦٧٧ — ١٦٨٨م) اضطر إلى إنفاذ حملة أخرى انتهت ببناء قصبة فى كل من أَدَخْسان بالقرب من خنيفرة وتادلا ودلاء . وقسمت ولايات مراكش عام ١١١١هـ (١٦٩٩ — ١٧٩٠م) فكانت تادلا من نصيب مولاى أحمد بن مولاى إسماعيل ، وقد أقام مولاى أحمد فى القصبة التى بناها أبوه وتعرف بقصبة تادلا على نهر أم الربيع .

وفى عام ١١٤٢هـ (١٧٢٩ — ١٧٣٠م) اضطر السلطان مولاى عبد الله إلى امتشاق الحسام ثانية فى تادلا فقاتل آيت يمّور وهزمهم هزيمة منكرة . وفى عام ١١٧٩هـ (١٧٦٥ — ١٧٦٦م) لم يجد السلطان محمد بن عبد الله بدأً من إبعادهم مدة من الزمن إلى جبل سِلْفاط بالقرب من فاس . وأسكن مكانهم بصفة مؤقتة گطاية وسمگت ومجّاط الذين أرسلوا فيما بعد إلى الغرب . وفى عام ١١٩٩هـ (١٧٨٤ — ١٧٨٥م) اضطر السلطان نفسه إلى

تخريب زاوية بوجد ، وحبس رئيسها محمد العربى الشرقاوى . وأنفذ السلطان مولاى سليمان عام ١٢٢٢هـ (١٨٠٧ — ١٨٠٨م) حملة على بنى سوس وآيت عتاب ورفالة لتأديبهم . وفى عام ١٢٢٤هـ (١٨٠٩ — ١٨١٠) أنفذت حملة أخرى على تادلا (آيت‌سرى) وثالثة على عرب أرديغة . والسلطان مولاى سليمان هذا هو الذى بنى مسجد بوجد والجسر الذى على نهر أم الربيع .

وفى عام ١٢٦٩هـ (١٨٥٢ — ١٨٥٣م) اقتص السلطان عبد الرحمن بن هشام من بنى موسى لقتلهم واليهم أحمد بن زيدوح . وفى‌عام١٢٨٩هـ (١٨٧٢— ١٨٧٣م) أنفذ السلطان سيدى محمد بن عبد الرحمن حملة على قبائل تادلا وبنى موسى العربية ، وهم السماعلة وبنو زمور وبنو عمير ، لانتقاضهم على واليهم .

ولم يجد السلطان مولاى‌الحسن مناصاً من‌الإغارة على بنى عمير وبنى موسى كى يستتب الأمن فى البلاد . واقتص فى العام التالى من آيت عتاب . وتوفى هذا السلطان فى تادلا على نهر أم الربيع عام ١٣١١ هـ (يونية ١٨٩٤م) .

وأعظم مركز دينى فى الإقليم هو زاوية بوجد التى شيدها محمد الشرقى بن بنى زمور فى القرن القرن السادس عشر . وأحفاده‌أهم مرابطى الشرقاوة (انظر هذه المادة) .

المصادر :

(١) الحسن بن محمـــد الوزان الزياتى = Leo Africanus : Description de l'Afrique طبعة شفر Schefer ١/٥ ، ص ٢٨٩ — ٣١٠ (٢) Cap. Peyronnet : Tadla فى Bull. Soc. Géogr. Alger ، سنة ١٩٢٢ — ١٩٢٣ (٣) J.Cimitière : Notice sur Bou Djad فى Revue du Monde Musulman ، سنة ١٩١٣ ، جـ ٢٤ ، ص ٢٧٧ — ٢٨٩ (٤) E. F. Gantier : Médinat-Ou-dDai فى Hespéris ، جـ ٦ ، سنة ١٩٢٦ ، ص ٥—٢٥ .

[كولان G.S. Colin]

« تارُم » : إقليم على نهر قزل أوزن (انظر مادة « سفيد رود ») .

الاسم :

يطلق العرب‌على هذا الإقليم اسم طَرْم أوطِرُم (كما جاء فى شعر المتنبى) أوطرم بتفخيم الطاء المكسورة (انظر المكتبة الجغرافية العربية ، جـ ٦ ، ص ٤٠٤ ، ٤٠٨) وذكره ياقوت فى مناسبتين فى مادتى طَرم وتارَم . وأورد المستوفى الاسم العربى المثنى « طارُمَيْن » والنطق الفارسى الحديث لهذه الكلمة هو « تارُم » . ولفظة تارم تطلق اليوم على الإقليم ، ولكن هناك أيضاً مدينة صغيرة تسمى تارُم على الضفة اليمنى لنهر قزل أوزن بين ونيسرآ وكَلَّج ، كما توجد قرية أخرى اسمها تارم أصغر من المدينة السابقة عن يمين‌الطريق الرئيسي‌من أردبيل إلى ميانة خارج إقليم تارم .

هذا ولم يتم حتى اليوم كشف إقليم تارم ، شأنه فى ذلك شأن إقليم خَلْخال المجاور له .

ويصل نهر قزل أوزن إلى أقصى حدوده الشمالية بالقرب من جسر پردليس أسفل مدينة ميانة (انظر هذه المادة) ويتجه من تلك النقطة حتى يلتقى بنهر شاه رود الكبير (انظر هذه المادة) وهى مسافة تقرب من مائة ميل، من الشمال الغربى إلى الجنوب الشرقى، ويقع إقليم تارم بوجه التقريب فى القسم الأوسط من هذا النهر.

وتفصل جبال چلّه خانه وغيرها فى الجنوب إقليم تارم عن زَنْجان (انظر هذه المادة) ويحد تارم من ناحية الشرق التقاء نهر شاه رود الكبير بنهر قزل أوزن فوق جسر منْجيل. وتفصل جبال جيلان حوض نهر قزل أوزن عن حوض نهر مسولا (جيلان) من ناحية الشمال الشرقى، ويتصل إقليم تارم بإقليم خلخال من ناحية الشمال والشمال الشرقى.

ويتاخم هذا الإقليم من ناحية الجنوب الغربى الأقاليم التابعة لزنجان وخاصة ولاية كاغذكنان القديمة.

ويشق نهر قزل أوزن لنفسه عند ثنيته الشمالية طريقاً خلال ممر ضيق وعر لا يمكن سلوكه يتراوح عمقه بين ٢,٢٠٠ و٢,٧٠٠ قدم، وتقوم القرى وتمتد الأراضى الزراعية فى إقليم خلخال على الهضاب المرتفعة التى على جوانب هذا الممر، ويتراوح ارتفاع هذه الهضاب بين ٥,٢٠٠ و٦,٠٠٠ قدم. ويمتد بطن الوادى مسيرة ستين ميلا حتى يصل إلى منانسرا حيث يلتقى نهر قزل أوزن فى ضفته اليسرى بمياه نهر شاه رود الصغير. وهذا النهر هو غير نهر شاه رود الكبير الذى ينبع من طَالَقان ويصب فى قزل أوزن من ضفته اليمنى غربى منجيل. ويتسع وادى نهر قزل أوزن أسفل هذا الممر حتى يبلغ ستين ميلا حيث يقوم عدد من القرى على ضفتيه، وتضيق الصخور بالقرب من دربند من مجرى مياه النهر، ولكن الوادى يأخذ فى الاتساع ثانية إلى ما قبل منجيل، واتساع الوادى فى هذا الموضع بين ١٢ و١٣ ميلا.

ويبدأ إقليم تارم الأصلى عندما يترك قزل أوزن مجراه الضيق الذى يقسمه عند دربند إلى قسمين: قسم علوى وآخر سفلى. والكلام مفصل عن نواحى تارم فى كتاب «نزهة القلوب» (١٣٤٠) ولكن أسماء القرى قد أصابها التحريف فى المخطوطات المختلفة.

(ا) ويشمل القسم العلوى النواحى التالية:

١ — دزآباد سفلى وبها خمس وعشرون قرية، وهى تقوم على جانبى قزل أوزن عند مدخل الممر، وتحددها القرى المعروفة باسم نَسْمهيل وگُل چين وكَلاسَر ولعلها كلْهار. ومن الملاحظ أيضاً أن القسم العلوى من هذه الناحية «دزآباد عليا» (انظر نزهة القلوب، ص ٦٦) يتبع عادة مدينة كاغذكنان وهى خونَج القديمة، ولم يعين بعد على وجه التحقيق مكان هذه المدينة.

٢ — ناحية «تارم عليا» وتقع على وجه التحديد على ضفتى نهر قزل أوزن وبها مائة قرية، ويعين موقع هذه الناحية قرى قلات التى لا تزال باقية حتى اليوم (انظر ياقوت مادة «قلاط») وهى على الضفة اليمنى لنهر قزل أوزن وإلى يمين

الطريق من زنجان ماراً بأخ كندك وقرى دَرّام على الضفة اليسرى .

٣ — وناحية نسبار؟ بريدون (؟) ولم تتضح لنا موقع هذه الناحية اللهم إلا إذا كان اللفظ الأول من اسمها يتفق والاسم پسبار؟ وهى المنطقة التى على الضفة اليسرى من نهر قزل أوزن كما جاء فى المصور الجغرافى الروسى ، وهى بالقرب من أوبر التى ذكرها رولنسون Rawlinson ، وقد ذكر هذا أن« تارم العليا»—ولعلها تارم خلخال ؟ — عبارة عن مساحة ضيقة من الأرض بمحاذاة الضفة اليمنى من النهر ، بينما تسمى الضفة اليسرى پشت كوه (أى الجبل الخلفى ولربما تشير إلى جيلان !) :

ونستدل من كتاب « نزهة القلوب» ومما ذكره فورتسكيو Fortescue أن إقليم تارم كان يضم بعض القرى على ضفتى نهر قزل أوزن : ونجد من جهة أخرى أن تلك المساحة الضيقة من الأرض التى على الضفة اليمنى من النهر ليست من الضيق بالقدر الذى سبق بيانه : وتنحدر من الجبال عدة مجار مائية شديدة الاندفاع تفصل إقليم تارم عن زنجان ، وهذه المجارى تنساب إلى قنوات الرى قبل وصولها إلى نهر قزل أوزن .

(ب) أما نواحى الإقليم السفلى فهى : ٤ — النواحى التى تشرف عليها قلعة شميران وبها خمسون قرية ، وهى على ضفتى نهر قزل أوزن ، ولا تزال قرية كَلَنج على الضفة اليمنى للنهر وهى التى ورد ذكرها فى كتاب « نزهة القلوب» : ولابد أن تكون قرية ألَوْن هى ألتن كَش التى على نهر صغير من نهيرات الضفة اليمنى لنهر قزل أوزن (انظر كتاب مرآة البلدان والمصور الروسى) ٥ — ناحية قلعة فردوس وبها عشرون قرية ، ويعين موقعها قرية سَرْدان التى على نهر صغير فى الضفة اليمنى فوق ألتن كش : ووردت فقرة أخرى فى كتاب نزهة القلوب (ص ٢١٧) تضيف ناحية سادسة إلى نواحى إقليم تارم هى بَرَه التى يلتقى عندها نهر شاه رود الكبير بنهر قزل أوزن : ويستدل أيضاً من فقرة وردت فى كتاب « عالم آرا » (ص ٣٣٥) على أن منجيل وخَرْزَويل التى إلى الشرق من شاه رود كانتا تابعتين لإقليم تارم : وتتبع اليوم مدينة منجيل الهامة إقليم جيلان ، وربما كانت هذه المدينة هى التى عرفت قديماً باسم هَرْكام (انظر ياقوت ، جـ ٤ ، ص ٩٦٣) وهى تسيطر على مدخل جيلان بإشرافها على وادى سفيد رود (انظر Rabino : *Revue du Monde Musulman* ، جـ٣٢، ص ٢٥٩)، كما يستدل مما ورد فى كتاب نزهة القلوب (ص ٦٧) على أن دخل النواحى ٧ — تبرك (؟) مَرْجَمنان (؟) وأنْدِجان (انظر ياقوت مادة « أندجان ») كان يقسم بين إقليمى تارم وقزوين ، ولابد أن تكون هذه النواحى عند منبع نهر يوزباشى چاى (خانق ملاّعلى) الذى يصب فى نهر شاه رود من ناحية ضفته اليسرى : ونجد فى المصور الجغرافى الروسى قرى مَرْچين وأنْدَه فى هذا الموضع .

خلخال : لا نعرف إلا القليل عن حدود تارم من ناحية إقليم تارم خلخال . وكان إقليم تارم داخلا بوجه عام ضمن نواحى « العراق العجمى » (انظر Schwarz ، ص٧٤٦ ؛ نزهة القلوب ص٦٥ وما

بعدها) : أما إقليم خلخال فكان جزءاً من آذربيجان أو –على وجه الدقة– جزءاً من «تومان» أردبيل (انظر نزهة القلوب ، ص ٨١) . ولم يرد اسم خلخال قبل عهد ياقوت (المعجم ، ج ٢ ، ص ٤٥٩) .

ولابد أن يكون اسم خلخال آذربيجان له صلة باسم مدينة خلخال القديمة من أعمال إقليم أوتى uti فيما وراء القوقاز (انظر مادة « شكّى») . وقد قال عنها كتّاب الروم والأرمن فيما بين القرنين الثانى والخامس إنها مشتى ملوك أرمينية ثم مشتى ملوك ألبانيا (أرّان) من بعدهم (انظر Marquat : *Eranshahr* : ص ١١٦) : ومن المحتمل أن يكون الإقليم كله الذى بين أردبيل ونهر قزل أوزن قد عرف فى العصور الأولى من العهد الإسلامى باسم البَبْر ، ولا يعرف النطق المحقق لهذا الاسم (انظر Noeldeke: *Geschichte* ، ص ٤٨١) وكثيراً ما كان يستعمل هذا الاسم القديم جنباً إلى جنب مع كلمة طيلسان وهى عين كلمة تالش (انظر البلاذرى ، ص ٣١٨ ، ٣٢٢ ، ٣٢٧ ؛ ابن خرداذبه ، ص ٥٧ ، ١١٩ ؛ قدامة ص ٢٤٥ ، ٢٦١ ؛ الدينورى ، ص ١٩٧ ؛ المسعودى : مروج الذهب ، ج ١ ، ص ٢٨٧) ونهر قزل أوزن عقبة كأداء فى سبيل المواصلات ، ولذلك فهو حد إدارى ملائم بين آذربيجان والعراق العجمى . واشتق خلخال اسمه من المدينة التى تسمى بهذا الاسم والتى أصبحت العاصمة بعد أن اندثرت القصبة القديمة فيروزان ومكانها اليوم مدينة قَبَخ ؛ ويتفق مكان خلخال مع وادى النهر الذى يصب فى نهر قزل أوزن من ناحية ضفته اليسرى ، وينبع أحد أفرع هذا النهر من الشمال أى من ممر قزل يوقوش على الطريق بين أردبيل وپردليس ثم يسير إلى ما بعد قرية سَنْجَوَه (انظر ياقوت ، ج ٣ ، ص ١٦٠ : سِنْجَبَذ أو سِنْجاباذ؛ نزهة القلوب ، طبعة Le Strange ص ١٨٠ ، ٢٢٣ : سنجيده . . . إلخ ؛ Olearius [١٦٦٣] ، ص ٤٧٢ : سنگوا Sengoa) : أما النهر الآخر فينبع من الشمال الشرقى ، أى من المنحدرات الغربية لجبال تالش بالقرب من مدينة هرو Herow عاصمة خلخال الحالية وهى أصغر من مدينة هرآباد . وسمى هذا النهر باسم مدينة كونى (انظر نزهة القلوب ، طبعة Le Strange ، ص ٢٢٣ وقد ورد به لفظ گديو ولفظ كَدْيو ، ولكن ورد لفظ كونى فى صفحة ٨٤ من هذا الكتاب) ، ويلتقى هذان الفرعان بالقرب من قرية قبخ ، وينصب أخيراً فى نهر قزل أوزن من ناحية ضفته اليسرى نهر آخر يجرى من مدينة خلخال القديمة ، وتوجد عدة قرى الآن فى وادى هذا النهر تسمى كل منها باسم خلخال . وهذا النهر يلتقى بقزل أوزن أسفل جسر پردليس بقليل (انظر نزهة القلوب ، ص ٨١ إذ ورد به لفظ بردليز ، أما فى صفحة ١٨٠ فقد ورد بها لفظ برولاز) : وينحنى نهر كونى انحناءة شديدة من الشرق إلى الغرب ، ويوجد إلى الجنوب من مدينة هرو جبل أخداغ الذى تفصل صخوره بين وادى كونى ووادى تارم : وينبع نهر شاه رود الصغير من السفح الجنوبى لجبل مَتجَراه أو بَرَنْدق إلى الجنوب من مدينة هرو ومباشرة (انظر نزهة القلوب ،

ص ٢٢٣ ، وقد ورد بها : شال رود المشتق اسمه من اسم مدينة شال التي لاتزال باقية) وهذا النهر يصب فى قزل أوزن من ناحية ضفته اليسرى بالقرب من ميان سرا وهي البقعة التي يترك فيها نهر قزل أوزن واديه الضيق ، ويذكر صاحب كتاب نزهة القلوب (ص ٨٢) وادى نهر شاه رود الصغير وقراه الثلاثين بين نواحي أردبيل ، ويذكر كذلك قسماً كبيراً من داروزين به مائة قرية لم يتحقق موضعه بعد ؛ ومهما يكن من الأمر فإن أقاليم خلخال ودارمرزين وشاه رود لاتترك لنواحي تارم إلا مساحة صغيرة على الضفة اليسرى لنهر قزل أوزن .

المواصلات والمحصولات : يصل الطريق الرئيسي بين أردبيل وزنجان إلى غرب تارم عن طريق خلخال ، وهذا الطريق يمر بجسر پردليز القديم عند منتصف وادى نهر قزل أوزن الضيق ، وتسير القوافل فى طريق أقصر إلى تارم عابرة نهر قزل أوزن فى قوارب تسمى «كلك» ؛ وهذا الطريق يمر بأردبيل وهرو وبرَنْدَق وقلاط وأخ گدوك وزنجان ؛ والتجارة بين أردبيل وزنجان غير مهمة ، وقد أثيرت إبان الحكم البهلوى مسألة ربط مدينة قومن من أعمال جيلان بزنجان بطريق يمر بتارم .

ويقول ياقوت فى معجمه إن بلاد تارم جبلية ولكنها معشبة ؛ كما يذكر أن إقليم تارم قد اشتهر بزراعة القطن ، ولابد أن القطن الذى كانت تستعمله المصانع فى كاغذكُنان (أى المكان الذى يصنع فيه الورق) كان يجلب من ولاية دزآباد ، وصناعة القطن لم تكن لتوجد لولا وجود القطن هناك ؛ وكانت هضاب خلخال المرتفعة لاتزال فى بداية القرن التاسع بمثابة المخزن الذى كان يأخذ منه عباس ميرزا ما يحتاجه من الغلال .

وقد شاهد رولنسون Rawlinson فى تارم كثيراً من الحدائق ، ولكن هذا الإقليم كان فقيراً عند مازاره فورتسكيو Fortescue عام ١٩٢١ . وجاء فى كتاب «مرآة البلدان» أنه يوجد فى تارم مناجم للرصاص والنحاس والزاج .

المدن والقرى :

ورد فى كتاب نزهة القلوب (ص ٦٥) أن عاصمة تارم كانت أول الأمر مدينة فيروزآباد فى القسم السفلى ؛ وهى غير فيروزآباد فى إقليم خلخال ؛ ثم حلت محلها مدينة أنْدَر فى القسم العلوى وذلك فى العهد المغولى ؛ ويذكر رولنسون أن عاصمة تارم هى مدينة ونسارد Wenisard التى على الضفة اليمنى من نهر قزل أوزن ؛ وقد وردت هذه المدينة فى المصور الجغرافى الروسى باسم ڤينسارا Venisara بينما يذهب فورتسكيو إلى أن العاصمة هى مدينة بَشَرى التى على الضفة اليسرى من هذا النهر ؛ ويظهر أن العواصم الجديدة لهذا الإقليم كانت تتجه ناحية الطريق بين أردبيل وهرو وزنجان .

وكان لقلعة سَمِيران (شميران) شأن أى شأن ، وقد زارها كل من مسعر بن المهلهل وناصر خسرو وياقوت ؛ ولم يكشف بعد عن مكان هذه القلعة . ولكن ماكتبه عنها ناصر خسرو فى رحلته يسمح لنا بأن نعين موقعها على وجه التحقيق : إن المسافر

الآتى من قزوين يصل إلى خَرْزَويل أسفل منجيل ومن هناك يصل إلى بَرَزْلخبر ؟ وهى ناحية من نواحى تارم ، وذلك بعد مسيرة ثلاثة فراسخ ، ثم يصل بعد ذلك إلى قرية خُنْدان على نهر شاه رود بالقرب من مصبه : وكان أمير تارم يأخذ من المسافر عند خندان ضريبة عبور (باج) ويقدر ناصر خسرو المسافة من خندان إلى شميران بثلاثة فراسخ . والواقع أن المسافة بين خرزويل وشاه رود فى خط مستقيم لاتزيد على خمسة أميال : ومسافة ثلاثة فراسخ تعدل فى الإقليم المتسع الذى إلى الغرب مسافة أطول من ذلك إذا قيست بالأميال . ويقول ياقوت إن سميران على نهر عظيم : وهذه التفاصيل كلها تسمح لنا بأن نعين موضع قلعة شميران بالقرب من دربند ؟

وذكر رولنسون أنه يوجد فى تلك الجهة أطلال حصن كبير منيع على مسيرة ثلاثة أميال جنوبى كيلوان ، ويبين المصور الجغرافى الروسى أطلال قلعة على الصخور التى على الضفة اليسرى لنهر قزل أوزن وهى على بعدسبعةأميال أعلى مصب نهر شاه رود : وتعود أهمية قلعة شميران من الوجهة الحربية إلى أنها تشرف على مدخل إقليم تارم عند أضيق مواضعه بواسطة وادى نهر قزل ، بينما يشرف حصن قلات على مدخل تارم من ناحية زنجان ؟

تاريخه :

لانعرف من هم سكان إقليم تارم الأولين ، ولكن رولنسون يذكر أن هذا الجزء من قزل أوزن كان يسكنه شعب كَدُسو Cadusu القديم معتمداً فى ذلك على ما ذكره الجيهانى فى كتابه « أشكال العالم ؟ » وكان هذا المؤلف لايزال يطلق على كل ذلك الإقليم فى القرن الحادى عشر (؟) اسم قادوسْتان (؟) .ولقد كان لإقليم تارم خلخال البعيد الموحش وعاصمته شميران شأن تاريخى فى عهد الأسرة المسافرية (انظر هذه المادة) ، إذ دانت له آذربيجان وأرّان وجيلان والبلاد الأخرى حتى كاى Kaiy . وكان سلاّر بن أسوار سيد شميران فى عام ٣١٦هـ (٩٢٨م ؛ انظر ابن الأثير جـ ٨ ، ص ١٤٢) : ويذكر مسعر بن مهلهل المتوفى سنة ٣٣٠ — كما جاء فى رواية ياقوت — أنه كان بسميران ٢٨٥٠ بناء مابين كبير وصغير : ويستدل من الخطاب الهام الذى كتبه الصاحب بن عباد التلقانى الوزير البويهى ، وهو الخطاب الذى ذكره ياقوت فى معجمه ، (انظر مادة سميران)، أن إقليم تارم كان فى أول عهده تابعاً لقزوين ثم فصله عنه محمد بن مسافر لما رآه من مناعة القعلة التى به : ويعظّم الصاحب من شأن هذه القلعة بسبب مناعتها وهو يسميها « أخت قلعة ألَسمُوت» (انظر المقدسى ،ص ٣٦٠) وهو يصف نقوش قلعة سميروم (كذا !) بأنها على شكل سباع من الذهب وعلى شكل الشمس والقمر ؟ واستولى البويهيون فى عام ٣٧٩ على قلعة شميران بطريق التحالف الذى أساسه المصاهرة ؟

وبعد وفاة فخر الدولة استولى إبراهيم على زنجان وأبهر وسَرْجهان ، وهو إقليم إلى الشمال من أبهر وبالقرب من « صائن قلعه » التى كانت تعرف قديماً باسم قهود كما استولى على شهرزور . ولسنا نعرف القراءة الصحيحة لهذا الاسم ، ولكن

لابد أن يكون هذا المكان هو عين شَرْزُورلَرد أو شروزلر الذى ورد ذكره فى كتاب نزهة القلوب (ص ٦٥) بين نواحى تارم السفلى . ولم تذكر شميران صراحة بين هذه النواحى، ولكن ناصر خسرو وجد فى شميران (سميران) سنة ٤٣٨هـ (١٠٤٦م) أميراً مسافريًّا وحامية من ألف رجل : ويقول هذا الرحالة إن قلعة شميران على صخرة تشرف على القصبة وكان يحيط بها ثلاثة أسوار ، كما كان بها نفق (كاريز) واصل إلى النهر تسير فيه المياه إلى القلعة . وذكر ياقوت أن الإسماعيلية خربوا هذه القلعة فى ظروف لانزال نجهلها ، وكانت قلاط فى زمن ياقوت فى حوزة صاحب ألَمُوت .

وأصبح لإقليم تارم شأن فى عهد المغول، وخاصة عندما نقلت العاصمة إلى سلطانية (انظر هذه المادة) ويورد صاحب كتاب نزهة القلوب (٧٤٠هـ — ١٣٤٠م) شاهداً لما كان عليه علم الناس فى ذلك الوقت بهذا الإقليم ، وكان يحكم تارم فى عهد ألجايتو أمير يدعى شَحْنه گراى (؟) وذكر أن هذا الأمير أنفذ حملة على جيلان عام ٧٠٠هـ (١٣٠٧م : انظر Dorn : *Auszuege* ص ١٣٩) .

وقد كان لخانات خلخال (انظر مادة تبريز حوادث سنة ٧٨٧هـ = ١٣٨٥م) وتارم (الشيخ زاهد التارمى ؛ انظر Dorn : *Auszuege* ص٢٢٩، ٢٣١ ، ٢٣٤، ٣٨٢) — شأن عظيم فى عهد بنى تيمور : ولابد أنه قد أعيد بناء شميران لأن مؤرخى جيلان يذكرون كيف استولى الآق قويونلى (سنة ٨٩٦) وكاركيا ميرزا على القلعة بخدعة حربية . وذلك بعد وفاة يعقوب . وقد ثار من بعد مير زين العابدين التارمى على ميرزا على ولكن دون جدوى : وتمكن دده بك قائد الآق قويونلى (٨٩٧ — ٩٠٢) بجيش عدته عشرة آلاف مقاتل من استعادة قلعة تارم فى عهد رستم بك ، ولكن أفلح ميرزا على قائد كاركيا فى تخليص تارم من الحكم التركى (انظر مرآة البلدان ، ص ٢٣٦) فى أثناء القتال بين ألوند الآق قويونلى والمحمدى (٩٠٥ — ٩٠٦)

وكانت تارم فى عهد إسماعيل الأول على أصلح الطرق بين بلاد كاركيا — حيث كان يختبىء الحاكم الشاب — وبين أردبيل موطن آبائه . وقد سلك إسماعيل فى غزوته الشهيرة سنة ٩٠٥ الطريق الذى يمر بكل من تارم وبرندق ونساز وكوئى وحفظ آباد وأبرق وأردبيل (انظر *The Early Years of Shah Ismail* فى المجلة الأسيوية الملكية، سنة ١٨٩٥، ص ٣٣٢) وورد ذكر تارم عدة مرات فى كتاب « تاريخ عالم آرا » على أنها المكان الذى أمضى فيه الصفويون شتاء عام ٩٢١ وخرجوا إليه للصيد فى عامى ١٠٠٢ و١٠٠٣ ومنه أرسلوا حملاتهم على جيلان .

وقد امتصت العناصر التركية بالتدريج العناصر الإيرانية (الديلمى والجيلانى) .

واستقر الكرد العمرلو فى عهد نادر فى منجيل ويُشت كوه من أعمال تارم . وكان هؤلاء الكرد — كما يقول رولنسون — من قبيلة لولو ، ولاتزال بقايا هذه القبيلة فى الشام العليا [له كوك Le Coq] وبالقرب من طهران [برُوگْش Brughsch] وغيرها ، ولكن هؤلاء الكرد كانوا فى عهده قد اصطبغوا بالصبغة التركية . ويميز رابينو Rabino مع ذلك (انظر *Revue du Monde Musulman* ، ج ٣٢، ص

٢٦١) بين الكرد الرشوند السلمانية الذى أنزلهم عباس الأول بالقرب من منجيل وبين الترك العمرلو الذين وفدوا فى عهد نادر . ومهما يكن من الأمر فإن سكان تارم اليوم هم من الترك . ويقول فرتسكيو ـ نقلا عن كلوان ـ إن الفلاحين لا يفهمون اللغة الفارسية. ونجد كذلك أن أسماء الأماكن والبقاع فى ذلك الإقليم قد غلبت عليها الصبغة التركية فحجبت بالتدريج الأسماء الإيرانية القديمة مثل پردليز [مأخوذة من برد ومعناها جسر] نمهل ، نياب ، كلچين وغيرها] . ولم تتم إلى اليوم دراسة الأسماء الإيرانية القديمة لأسماء الأماكن والبقاع فى آذربيجان ، ولكن من الواضح أن اللهجات المحلية هى من مجموعة اللهجات المعروفة باسم « الشمالية الغربية » (انظر مادة تات) .

وجاء فى كتاب مرآة البلدان (ص ٣٣٥) أن القاجار جعلوا من تارم إقليماً منفصلا أو أقطعوه محمد خان دولو وولده الله يارخان آصف الدولة وغيرهما .

وأرسلت حملة تأديبية إلى خلخال بعد أن اعتلى العرش رضا شاه وشنقت هذه الحملة كثيراً من الخانات المحليين مثل رشيد الممالك وغيره .

المصادر :

انظر مادتى سفيد رود وشاه رود ، ويجب تصحيح موضع ولاية بره فى المادة الثانية :

(١) حمد الله مستوفى : نزهة القلوب ، طبعة Le Strange ، ص ٦٥ ، ٨١ ، ١٨٠ ، ٢٢٣ (٢) حاجى خليفة : جهان نما ، ص ٢٩٧ (٣) محمد حسن خان صنيع الدولة : مرآة البلدان ، طهران سنة ١٢٩٤ هـ ، جـ ١ ، ص ٣٣٤ - ٣٣٧ (٤) Olearius: *Moscowitische und persian. Reisebeschreibungen* شلزويگ ١٦٦٣ ، الفصل ٢٨ ، ص ٤٧١ - ٤٧٥ بزن - سنگوا [= سنجاوا] پردليز (٥) Morier : *A Second Journey* لندن سنة ١٨١٨ ، ص ٢٥٦ - ٢٥٨ : أردبيل - هرو - برس - ممو - أق - كند - زنجان (٦) Jaubert : *Voyage en Armenie* ، باريس سنة ١٨٢١ ، ص ١٩٥ : أردبيل - هرز « غنجيا ؟ » - خلخال - زنجان (٧) Monteith : *Journal of a Tour through Azerbijan* مجلة الجمعية الجغرافية الملكية ، سنة ١٨٨٣ ، جـ ٣ ، ص ١٠ - ١٢ : ميانة - منجيل على الضفة اليسرى لنهر قزل أوزن . وبهذا البحث بعض اللبس (٨) Rawlinson : *Notes on a Journey from Tabriz* مجلة الجمعية الجغرافية الملكية ، سنة ١٨٤٠ ، جـ ١٠ : زنجان - أق داغ - قشلاق - درآم - كَوْكَنَد - أوبَر - دربند - منجيل (٩) Sarre : *Reise v. Ardabil nach Zendschan. Pet. Mitt.* ، سنة ١٨٩٩ ، جـ ٤٥ ، ص ٢١٥ - ٢١٧ : كريم - سنجاوا - چاى - فوْجى - أقشر - پردليز (١٠) de Morgan : *Etudes geographiques* ، جـ ١ ، سنة ١٨٩٤ ، لوحة رقم ١٩٤ ؛ جـ ٦١ ، جـ ٥٧ وفيه تقرأ كلمة *Pont de Leis* پردليز (١١) Le Strange : *The Lands of the East. Caliphate* ص ١٧٠ ، ٢٢٥ - ٢٢٦ ؛ وبهذا الكتاب عدة أخطاء (١٢) Fortescue : *The Western Elburz and Persian Azerbijan* مجلة الجمعية الجغرافية الملكية أبريل سنة ١٩٢٤ ، ص ٣٠١ - ٣١٨ ، منجيل - بنرى -

يرندق — نمهل — قره بلق — پردليز — مبانة (١٣)
Schwarz : *Iran im Mittelalter* ، جـ٦، سنة ١٩٢٦، ص ٧٣٦ — ٧٣٩ ، وقد استغل فى هذا الكتاب المصادر العربية ؛ وإذا أراد القارئ تفصيلات أوفى عن خلخال فليرجع إلى Khanikov : *Map of Azerbaijan* فى *Zeitschrift d. Allgem. Geographie*، سنة ١٨٦٣ ، جـ ١٤ .

٢ — تارم مدينة فى فارس (ياقوت : طرم : فارسنامه ، طبعة Le Strange : تارم وهى فى الشرق الأقصى من الإقليم الذى فى جانب كرمان ويظهر أن هذه المدينة هى عين مدينة تارفا فى بلاد يوتيا [انظر بهستان ، جـ ٣ ، ص ٧]) : وتارم اليوم ناحية من نواحى « بلوك سبعة » (انظر حسن نسائى : فارس نامهٔ ناصرى ، طهران ، سنة ١٣١٤هـ ، ص ٢١٧ — ٢١٨) وانظر :

(١) Dupré: *Voyage en Perse* ، جـ١ ، ص ٣٧٢ — ٣٧٦ (٢) Ritter : *Erdkunde* ، جـ٨ ، ص ٧٤٣ (٣) صنيع الدولة : مرآة البلدان ، ص ٣٣٨ (٤) Preece: *Journey from Shiraz to Fashk Supp. Papers, Proceed. R. Geogr. Soc.*، سنة ١٨٨٥ ، جـ ١ ، جـ ٢ ، ص ٤٠٣ — ٤٣٧ (٥) Le Strange : *The Lands...* ، ص ٢٩٢ — ٢٩٥ (٦) Schwarz : *Iran* جـ ٣ ، سنة ١٩١٠ ، ص ١٠٧ — ١٠٨ (٧) Bartholomae : *Altiran Woerterbuch* ، عمود ٦٤٨ ، ٨٦٨ ، ٩٠٨ ، ١٨٥٤ .

[مينورسكى V. Minorsky]

« تَارودانْت » : قاعدة إقليم السوس فى جنوبى مراكش على الجانب الأيمن من وادى السوس وعلى مسيرة مائة ميل فى الجنوب الغربى من مراكش و ٤٥ ميلا شرقى آگادير على المحيط الأطلسى . ويمكن الوصول إلى هاتين المدينتين من تارودانت فى طريق ممهدة للمركبات . وهى بلدة صغيرة بلغ أهلها نحو ٧,٠٠٠ نسمة ، وفى مادة السوس الأقصى تفصيلات أوفى عن البلدة وتاريخها .

[ليڤى پروڤنسال E. Lévi-Provençal]

« تـأْريخ » : أولا : بمعنى التاريخ العام أى تسجيل أهم حوادث الأمم ، وبمعنى الحوليات أى تدوين الحوادث عاماً عاماً ، وبمعنى الأخبار مرتبة بحسب العصور .

وقد وردت كلمة التأريخ بهذه المعانى عنواناً لمصنفات تاريخية مثل (تكملة تأريخ الطبرى) و « تأريخ بغداد » و « مكة » وغيرهما ، و « تأريخ الأندلس » . وأطلقت كلمة التأريخ أيضاً على طائفة أخرى من مصنفات تباين فى موضوعها المصنفات الآنفة مثل « تأريخ الهند » الذى ألفه أبو الريحان البيرونى فإنه إلى مصنف فى البحوث العقلية أقرب منه إلى مصنف فى التأريخ . وكتاب تأريخ الحكماء المعروف بـ « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » لابن القفطى فإنه أشبه بمعجم يتضمن أخبار العلماء المتقدمين ومن حذا حذوهم من العرب الذين حافظوا على التقاليد اليونانية فى العلم مقرونة بسرد ما أثمرته قرائحهم من المصنفات الكثيرة ، منه بمصنف فى التأريخ .

ثانيا : بمعنى تحديد بداية الأخبار الخاصة بعصر من العصور ، وبمعنى حساب الأزمان وحصرها ، وبمعنى تحديد زمن وقوع الحوادث تحديداً دقيقاً .

وقد وقف المسلمون فضلا عن تأريخ الهجرة الذى هو خاص بهم (انظر مادة «الهجرة») على طائفة من تواريخ عصور أخرى كتأريخ العالم الذى إنما هو حصر مشكوك فى صحته لسعة الفوارق فيما يتعلق بتواريخ اليهود والنصارى والمجوس . فالبيرونى وأبو الفرج الملطى المسيحى العقيدة ينعيان على اليهود ما أتوه من إنقاص عدد السنين عن المدة التى انقضت منذ الخليقة على وجه جعل تأريخ ميلاد المسيح غير متفق مع النبوءات الخاصة بظهوره. ومما نعياه عليهم أيضاً أنهم أخّروا مولد شيث بن آدم عن موعده الصحيح بمائة سنة ، وجروا على هذه الطريقة بالنسبة لغيره من الزعماء والشيوخ الذين تعاقبوا إلى عهد إبراهيم بحيث إذا حسب مدى ما بين الخليقة إلى ظهور المسيح كان ٤,٢١٠ سنين بدلا من ٥,٥٨٦ سنة تقريباً وهى المدة التى نص عليها العهد القديم .

ويقول أبو الريحان البيرونى أن اليهود كانوا يرقبون ظهور المسيح فى أخريات سنة ١٣٣٥ من تأريخ الإسكندر ، بينما المسيح قد ولد بحسب ما أجمعت الآراء عليه فى سنة ٣١١ من هذا التاريخ .

وتأريخ الطوفان من ناحيته مازال موضوع خلاف فى الرأى بين اليهود والنصارى . وقد أخذ به أبو معشر الفلكى فى قانونه .

وكذا تأريخ بختنصر الأول اعتمد عليه بطلميوس القالوذى فى كتابه «المجسطى» كما اعتمد على تصحيح الأدوار الزمنية لقالليس[1] .

ومثله تأريخ « فيلفس أرديوس Philip Arrhidaeus» أى الإسكندر أخذبه «ثاون الإسكندرى Theon» فى قانونه ، وكذا تأريخ الإسكندر المبنى على الأشهر اليونانية ويعرف بتأريخ السلوقيين يبدأ من دخول «سلوق نيقاطور Seleucus Nicator» مدينة بابل بعد وفاة الإسكندر باثنتى عشرة سنة ، وقد أخذ به السريان واليهود ويعرف عندهم بتاريخ العقود « Ere des contracts » كما أخذ به الروم بفوارق طفيفة . وبمقتضى هذا التأريخ يكون مولد محمد (ﷺ)[2] فى سنة ٨٨٢ للإسكندر .

وهناك أيضاً تأريخ قيصر أنطونيوس الذى اعتمد عليه بطلميوس القالوذى فى تصحيحاته لمواقع النجوم .

وكذا تأريخ دقلطيانوس المعروف بتأريخ الشهداء ويبتدئ بالسنة الأولى من حكمه الموافقة لسنة ٥٩٦ من تأريخ الإسكندر ، وهذا التاريخ هو الذى عليه القبط إلى يومنا .

وقد أخذ الفرس وأصحاب زرادشت بتأريخين ليزدجرد الثالث يبدأ أحدهما من يوم اعتلائه عرش الملك والثانى من يوم وفاته .

وفى عهد الحكم الإسلامى بفارس أدخل الخليفة المعتضد على التقويم الفارسى تعديلا رجع بيوم النيروز ، الذى هو رأس السنة الفارسية ، إلى أوان

أكثر ملاءمة لمواسم الزراعة بعد أن تقدم هذا الأوان فى مجرى الزمن على أثر الإضافات المتوالية لأيام النسىء .

وهناك إصلاح آخر قام بإدخاله على التقويم بنفسه السلطان ملك شاه السلجوقى واضع التاريخ الجلالى (٣) فى غرة رجب عام ٧١٠م :

وأدخل غازان محمود تاريخ الإيلخانية فى أول رجب سنة ٧٠١ .

وفى أول مارس سنة ١٦٧٦ (بحساب التقويم القديم) اعتمد العثمانيون التقويم الشمسى القائم على التقويم اليوليوسى وأسموه « التقويم المالى العثمانى » .

وإذا كانت السنة اليوليوسية تزيد على السنة القمرية بأحد عشر يوماً فقد ظلت تواريخ التقويم مخالفة لتواريخ التقويم الهجرى .

وفى السنة الثلاثين من حكم السلطان أكبر وضع هذا السلطان التقويم الموصوف بالإلهى وهو يبدأ من يوم ٥ ربيع الثانى سنة ٩٦٣ (١٩ فبراير سنة ١٥٥٦) تأريخ جلوسه على العرش وسنواته شمسية .

وفى عصرنا الحاضر قدم الغازى أحمد مختار باشا تقويماً آخر على جانب كبير من الضبط والدقة لأن الخطأ فيه (أى الفرق) لايتجاوز ٠,٢٨ من اليوم لكل مائة قرن : وفى عام ١٩٢٦م نبذ الأتراك الكماليون التقويم القمرى الإسلامى وأحلوا محله التقويم الأوربى .

ويحسن بنا ، ونحن بسبيل الكلام على التواريخ ، أن نشير هنا إلى طريقة الترقيم المعروفة بحساب الجمّل وهى الطريقة التى ترى أحياناً فى النصوص المتصلة بالأدب ، فإن المقصود منها إثبات التأريخ بوساطة الحروف التى تتألف منها الكلمات إذ تجمع دلالاتها الرقمية فتثبت ذلك التأريخ : وعلى هذا المنوال يكون حساب الجمّل لعبارة « نجاة الخلق من الكفر بمحمد » هو ١٣٣٥ . وهذا المثل منقول عن البيرونى .

المصادر :

(١) البيرونى : الآثار الباقية ، طبعة وترجمة Sachau ، لندن سنة ١٧٨٩ ، الفصل الثالث وغير ذلك من المواضع (٢) أبو الفرج : تأريخ مختصر الدول ، طبعة صالحانى ، بيروت ١٨٩٠م (٣) E. Lacoine : *Table de concordance des dates des Calendriers arabe, copte, grégorien, israélite, etc.* ، پاريس سنة ١٨٩١ .

[كارّا ده ڤو B. Carra De Vaux]

تعليق على مادة « تأريخ »

(١) الدور الزمنى لقاللبس Calippe الفلكى الحاسب اليونانى هو التصحيح للدور الذى استنبطه ماطن Méton الفلكى اليونانى الأثينى المشهور فى سنة ٤٣٢ قبل الميلاد ونسب إلى اسمه أو أضيف إليه فقيل الدور الماطنى أو دور ماطن : وكان هذا الدور يتألف من ٦٩٤٠ يوماً أى عدد أيام الدور القمرى البالغ ١٩ سنة شمسية والذى فى نهايته ترجع تواريخ ميلاد القمر إلى مثل مواقعها التاريخية من الأشهر — غير أنه ثبت فيما بعد أن ذلك العدد من الأيام التى يتألف منها الدور القمرى عند ماطن

يزيد بقدر تسع ساعات ونصف ساعة على المدى الحقيقي للدور القمري المؤلف من مده ١٩ سنة شمسية كما يزيد بقدر سبع ساعات ونصف ساعة على مجموع المدد المتعاقبة بين كل ميلاد للقمر والميلاد الذى يليه مكرراً ٢٣٥ مرة ، أى شهراً قمرياً ، فحدث بعد ذلك بقرن من الزمان أن جاء فلكي يوناني آخر وهو قالليس فاقترح إصلاح الدور الماطني بأن ضاعف مدته أربع مرات إذ جعله ٧٦ سنة على أن يحذف من آخر هذه المدة يوم واحد باعتبار أحد الأشهر القمرية ذات الثلاثين يوماً شهراً قمرياً ذا ٢٩ يوماً ، وقد نسب هذا الدور إليه إذ سمي بالدور القالليسي وهو — كما يؤخذ مما تقدم — ألف من أربعة أدوار ماطنية فى كل دور من الثلاثة الأولى ١٩٤٠ يوماً وفى الدور الرابع الأخير ٦٩٣٩ يوماً وثلاثة أرباع اليوم . وعلى هذا التعديل أصفق الفلكيون المحاسبون وعملوا به لأن الدور القمرى الرابع المؤلف من ٦٩٣٩ وثلاثة أرباع اليوم جاء منطبقاً تماماً الانطباق على أسلوب النسيء فى التقويم اليوليوسي . وغير عسير على المتأمل أن يلمح مزايا هذا التعديل الحسابي وفوائده الجماء إذ حسبه أن يعرف تواريخ مولد القمر كل سنة من سني هذا الدور ليقف فوراً على هذه التواريخ بعينها فى أية سنة كانت متى عرف مكانها من سلسلة سنوات الدور . والعدد الذى عليه الاصطلاح للدلالة على كل سنة من سنوات الدور القمرى يسمى بالعدد الذهبي ، إما لأن اليونان كانوا ينقشونه بحروف الذهب فى جدران معابدهم وإما لأنه كان يكتب بالزرياب (ماء الذهب) فى تقاويمهم مبالغة فى لفت الأنظار إليه .

ومع ما ظهر من فوائد الإصلاح القالليسي للدور الماطني على الوجه السابق فإن الضبط لم يكن ضبطاً مطلقاً ، إذ ظهر عند تطبيقه أنه يؤدى إلى فرق يوم كامل فى كل ٣٥٣ سنة شمسية .

(٢) صح ما ذكره مؤلف المادة من أن مولد النبي محمد عليه الصلاة والسلام كان فى سنة ٨٨٢ من عهد ذى القرنين الموافقة سنة ٥٧١ من التاريخ المسيحي وسنة ٢١٦ من التاريخ العربي (الجاهلي) الذى أشهره هي أشهر التاريخ الهجرى الحاضر بأسمائها وترتيبها وسنة ٤٠ من ملك كسرى أنوشروان ، كما توافق الأيام التى تلت قران السيارين زحل والمشترى فى برج العقرب وهو القران المعروف بـ « قران ملة الإسلام » أو « قران الملة » فحسب ، على ما ورد فى كتاب « منتهى الإدراك فى تقاسيم الأفلاك » إذ قال : « ولد النبي صلى الله عليه وسلم فى السنة الأولى من القران الدال على ملة الإسلام » وقد حدد يحيى بن محمد بن أبي شكر المغربي الأندلسي على وجه التقريب موضع المولد الشريف من تلك السنة فقال : إن سنة ولادة النبي صلى الله عليه وسلم اتفقت مع سنة ٨٨٢ للإسكندر وفيها كان قران بين زحل والمشترى فى برج العقرب — قبل الولادة بقليل » .

وقد ثبت بالحساب الفلكى الدقيق أن هذا القران حدث سنة ٥٧١م . كما جاء فى كتاب « الكامل فى

أسرار النجوم» وكتاب «القرانات» لأحمد بن عبد الجليل وكلاهما من مخطوطات دار الكتب الأهلية بباريس ، وهذا دليل على أنه صلوات الله عليه ولد فى تلك السنة وفى فصل الربيع منها فى الأيام أوالأسابيع القليلة التالية لشهر مارس أى فى شهر نيسان (أفريل) ؟

ولكن فى أى يوم من هذا الشهر كان مولده صلى الله عليه وسلم ، وما هو مقابله من التاريخ العربى؟ الجواب : إن الذى عليه الإجماع فى مولده عليه السلام هو أنه كان لثنتى عشرة ليلة من شهر ربيع الأول وأنه كان عند إبهار النهار — أى وسطه — فى قول وحين طلوع الفجر فى قول جده عبد المطلب : «ولد لى الليلة مولود مع الصبح» غير أن هذا الإجماع على تاريخ مولده لم يكن سوى ما أخذه الناس بالتواتر واصطلحوا عليه اعتباطاً ، إذ الحقيقة أن تاريخ مولده صلى الله عليه وسلم مختلف فيه بفروق أيام قليلة . فقد قيل إنه كان لعشر ليال مضت من ربيع الأول ، وذهب الحافظ الدمياطى إلى أنه كان لسبع عشرة ليلة خلت منه ، وقال ابن دحية «إنه كان لثمان مضت منه وأنه هو الذى لا يصح غيره لأن عليه إجماع أهل التاريخ» .

وقد تناول المغفور له محمود حمدى باشا الفلكى المصرى — الذى شرف مصر ورفع رأسها عالياً بين علماء أوروبا فى مستهل النصف الثانى من القرن الماضى ببحوثه ومصنفاته التى طبعت كلها فى دار الطباعة الإمبراطورية بباريس — تناول الاختلاف بالتحقيق والتمحيص فى رسالته التى طبعت فى هذه الدار سنة ١٨٥٨ ميلادية تحت عنوان

Mémoire Sur le calendrier arabe avant l'Islamisme et sur la naissance du Prophète Mohammad, par Mahmoud effendi, astronome égyptien.

فتأدى به التحقيق الدقيق والتمحيص العميق إلى تقرير الحقيقة الآتية وهى : أن مولد النبى صلى الله عليه وسلم كان فى ليلة الاثنين الموافق ٩ من ربيع الأول سنة ٢١٦ من تاريخ العرب ، وقد ساق فى مساق التدليل على صواب تحقيقه هذا اثنى عشر وجهاً تاريخياً وفلكياً تخلص منها إلى أن التواريخ المختلف فيها لمولده عليه السلام وهى ٨ ، ١٠ ، ١٢ من ربيع الأول ليس منها ما يطابق وقوعه يوم اثنين ، وأن الاثنين إنما كان يوم ٩ ربيع الأول الموافق ٢٠ أفريل سنة ٥٧١ من الميلاد المسيحى .

(٣) هذا التاريخ وضعه عمر الخيام وعبد الرحمن الخازنى : وهو تاريخ شمسى بدأ بالعاشر من رمضان سنة ٤٧١ هجرية ، وأسمى بالتاريخ الجلالى نسبة إلى السلطان جلال الدين السلجوقى ، واتخذ له أسماء الأشهر القديمة مع التمييز بينها والجديدة فقيل: شهر فروردين قديم وفروردين الجلالى وشهر أردبهشت القديم وأردبهشت الجلالى ، وجعل رأس السنة يوم نوروز السلطان الذى تحل الشمس فيه ببرج الحمل واعتبرت كل سنة من ثلاث سنين متوالية ٣٦٥ يوماً والسنة الرابعة بعدها ٣٦٦ يوماً ، وبالنظر لاعتبار وقوع رأس السنة يوم الاعتدال الربيعى (يوم حلول الشمس فى برج الحمل وهو فى الآن

نفسه يوم النيروز) كان التاريخ الجلالى من أضبط تواريخ الأمم الماضية لأن سنواته حقيقية وأشهره اصطلاحية .

محمد مسعود

تأريخ : لفظ عربى بمعنى العهد أو الحساب أوالتوقيت ، أى تحديد الوقت . وقد استكملت المادة السابقة على وجه مرض بفضل المادة الباحثة فى مادة زمان ؛ ومن ثم أصبحت الاستفادة منها غير ميسورة إلا بالرجوع إلى تلك المادة . وفيما يلى تذييل للمادتين يكمل ما فيهما من نقص مع الاعتماد على المصادر الأصلية الماسة بالموضوع كلما دعت الحاجة إلى ذلك .

إن أصل كلمة تأريخ هو الأصل السامى العام لكلمة « ورخ» التى تمثل على سبيل المثال فى كلمتى « ياريّح » العبرية التى معناها القمر و « يرَح » التى معناها الشهر؛ وعلى هذا القياس يكون معنى كلمة تأريخ هو التوقيت أى تحديد الشهر ، ثم اتسع نطاق هذا اللفظ فشمل من جهة معنى تحديد عهد حادث ما ؛ وبمعنى التأريخ : أى رواية هذا الحادث ، ومن جهة أخرى بمعنى تحديد الوقت أوالعصر أوالتأريخ المدون بحسب السنين ؛ ومما يلفت النظر ما أورده البيرونى فى ص ٢٩ من كتاب الآثار الباقية (طبعة سخاو Sachau) وذكره الخوارزمى أيضاً فى مصنفه مفاتيح العلوم (طبعة ڤان ڤلوتن ، ص ٧٩) بالتفنيد والتخطئة من أن كلمة تأريخ فارسية معربة وأن أصلها الفارسى هو « ماه روز» التى تدعو إلى الشعور شعوراً لامراء فيه بأن المراد منه تعين بدء الشهر ؛ ومن ثم يرى أن هذه النظرية تتصل بالقصة التى رواها عدة مؤرخين وهى ترد أخذ المسلمين بتأريخ الهجرة تقويماً لهم إلى نصيحة الهرمزان للخليفة عمر (البيرونى ، الكتاب المذكور) .

وقد نقلت أسماء الأشهر العربية القديمة المذكورة فى مادة زمان عن البيرونى من الجدول الذى فى صفحة ٦٩ من طبعة سخاو . ووردت هذه الأسماء باختلاف يسير ، ولكنه ملحوظ ، فى الجدول والأبيات التى فى الصفحات ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ من هذا الكتاب .

زد على هذا أن البيرونى يذكر فى صفحة ٦٣ أشهر ثمود إلى جانب منظومة أبى سهل عيسى بن يحيى المسيحى التى تعين على استذكار هذه الأشهر (انظر عن أبى سهل مقدمة سخاو لكتاب البيرونى ص٣٢ ؛ ابن أبى أصيبعة ،طبعة ميلر Mueller ج١ ، ص ٣٠٧ وما بعدها ؛ Brockelmann : *Gesch. d. arab. Litt.* ج ١ ، ص ٢٣٨) ؛ ولأيام معينة من الشهر أسماء أوردها البيرونى فى صفحة ٦٤ .

ويمكن الرجوع إلى مقال فيشر Fischer فيما يختص بالأسماء العربية القديمة لأيام الأسبوع (Fischer فى *Zeitschrift des Deutschen Morgenlaednischen Gesellschaft* ج ١ ، ص ٢٢٠ — ٢٢٦) ويطلق على وحدة الزمن التى تتألف من أربع وعشرين ساعة لفظ « يوم » تمييزاً له عن النهار . ويوم يسبق ليلة فى الاصطلاح « يوم وليلة » ولكن النهار يذكر بعد الليل . وقد اهتدى فيشر

سنة ١٩٠٩ إلى علة ذلك ، وهى أن النهار يرجع إلى الحساب السامى الأول الذى كان يجعل اليوم من الغروب إلى الغروب ، بينما يرجع الليل إلى التقويم المتأخر الذى يجعل اليوم من المساء إلى المساء مما له صلة بالسنة القمرية . وقد شعر العرب بأن اليوم اصطلاح شامل فقدموه وأخروا النهار لأنهم أدركوا أنه تعبير عام على الزمن لا يصبح يوماً إلا إذا ضم إليه الليل . وهذا هو الوضع الصحيح الذى ارتأوه (Fischer : „Tag und Nacht" im Arabischen und die semit. Tagesberechung فى Abh. Phil.-hist. Kl. d. Saechs Ges. d. Wiss. ، جـ٢٧ ، رقم ٢١) .

و« أيام الفِجَار » ليست هى أيام الغدر وإنما هى أيام القتال فى الشهر الحرام (انظر مادة فجار) وأبو الريحان البيرونى يسمى أحد هذه الأيام بيوم الغدر (ص ٣٤ ، س ٨ وفى Ginzel : Handbuch der Chronologie جـ ١ ، ص ٢٥١ ، غير أن الإشارة التى فى هذا الكتاب غير واضحة) ، وقد حدث هذا الغدر فى روايته (س ١٠) قبل عام الفيل : وكان موقع الحادث الذى أثروا تسميته بالفجار فى سنى الشباب من عمر النبى .

أما عن الهجرة واتخاذ المسلمين إياها بداية لتأريخهم فانظر مادتى « هجرة » و« نسىء » . ولم نصل بعد إلى حل لمسألة اليوم الذى يوافق أول المحرم من العام الأول للهجرة[١] . وكذلك لم يتقدم بنا بول خطوة فى هذا السبيل (Buhl : Das Leben Muhammeds ترجمة H.H.Schaeder ، سنة ١٩٣٠ ص ١٩٦) ، وقد أخذ ماير J. Mayer بما ذهب إليه بابنگر Babinger (انظر Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke و Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte ، جـ٢ ، ص ٢٦٩) من أن يوم ١٥ يولية سنة ٦٢٢ هو اليوم الأول للتأريخ الهجرى . ونشأت بعد هذا صعوبات فلكية ، ولم يحاول تقرير يوم من أيام النسىء للتغلب على هذه الصعوبات وإنما حول اليوم إلى ١٦ يولية . وقد أبدى بابنگر فى تعليق له أنه قد أخذ بيوم ١٥ حتى عهد السلطان سليم الأول كما يستفاد من إشارة عاشق پاشا زاده إلى يوم « الخميس » (عاشق پاشا زاده ، ص ٢٧٣ ، س ٩) : ثم جرى الحساب بعد فتح مصر اعتباراً من ١٦ يوليو : غير أنه لا شواهد هناك تؤيد ذلك : وبدأ ڤستنفلد ومالر (Wuestenfeld-Mahler : Vergleichungstabellen) بيوم ١٦ ، وهو ما جهر مالر بعدم صحته (انظر مقدمة الطبعة الثانية سنة ١٩٢٦ ؛ وانظر مادة « زمان ») : وعلى كل حال فما ينبغى ألا يغيب عنا أن تأريخاً إسلامياً لا يمكن تحديده تحديداً لامراء فيه إلا إذا عرف اليوم الذى بدأ فيه هذا التأريخ من أيام الأسبوع . ومن الثابت أن يوم ١٥ يولية سنة ٦٢٢ كان يوم خميس ويوم ١٦ منه كان يوم جمعة (للتوسع فى هذه المسألة انظر Ginzel ، جـ ١ ، ص ٢٥٨ وما بعدها) .

وقد دخل بعض التحوير على أسماء الشهور الإسلامية (انظر مادة « زمان ») فى مراكش وفى الأرخبيل الهندى الشرقى بعضه من الوجهة الهجائية

(١) راجع الحاشية رقم (١) من هذه المادة ففيها ما يمهد للقارىء استخراج تاريخ اليوم الاول للهجرة من التاريخ المسيحى

والبعض الآخر من وجهة التسمية (انظر Ginzel، جـ١، ص ٢٥٣ [مراكش]، ص ٤١٧ [جاوة]، ص٤٢٧ [الجزر الأخرى]). وفي جزيرة مدغشقر يستخدمون أسماء صور فلك البروج الإثنى عشر، ويتخذون أحياناً الأسماء السنسكريتية للشهور (انظر مادة «مدغشقر»). أما عن بقية البلاد فانظر المواد القائمة بذاتها عن أسماء الشهور.

ولا يمكن أن يتعاقب أكثر من أربعة أشهر ذات ثلاثين يوماً تعاقباً متصلا ولا أكثر من ثلاثة أشهر ذات تسعة وعشرين يوماً تعاقباً متصلا أيضاً كما جاء في كشاف اصطلاحات الفنون طبعة شبرنگر، مادة تأريخ، لأن تحديد بداية الشهر مرتبطة برؤية الهلال. وفيما يختص بمحاولة إدخال السنة الشمسية لأغراض الخراج يمكن الرجوع إلى Ginzel (جـ ١، ص ٦٤، وما بعدها، البيرونى، ص ٣١ وما بعدها، ص ٦٨؛ A.V.Gutschmid: *Kl. Schr.*، جـ ٢، سنة ١٨٩٠، ص ٤١٥، ٥١٣، ٧٥٧).

أما عن تأريخ الطوفان فانظر البيرونى، ص ٢٣ وما بعدها والجدول الذي في صفحة ١٣٧ (انظر أيضاً المادة السالفة) فقد قال إن أصحاب النجوم حددوا بداية ذلك التأريخ، أى القران، من لدن القران الأول لزحل والمشترى الذى اتفق وقوعه قبل الطوفان بمائتين وتسع وعشرين سنة ومائة وثمانية أيام. وبين كون الطوفان وبين أول ملك بختنصر الأول ألفا سنة وستمائة وأربع سنين. وبين بختنصر وبين الإسكندر، أى التأريخ السلوقى، أربعمائة وست وثلاثون سنة. ولكن ورد في الجدول أن بين كون الطوفان وبين أول ملك بختنصر ٨٦٠,١٧٣ يوماً. ويظن تبعاً لهذا أن الـ ٢,٦٠٤ سنة حسبت على الأرجح من لدن القران. وحدد أبو معشر الفلكى تأريخ الطوفان في وقت قران جميع الكواكب في آخر برج الحوت وأول برج الحمل، وأن بين ذلك الوقت وبين أول تأريخ الإسكندر ألفين وسبعمائة وتسعين سنة كبيسة (أى شمسية) وسبعة أشهر وستة وعشرين يوماً. وذكر البيرونى في صفحة ٢٥ الخلاف بين هذين الحسابين. وحساب الـ ٢,٦٠٤ سنة التى أسلفنا ذكرها من لدن قران زحل والمشترى (أى تأريخ الطوفان ٢٦٠٤ — ٢٢٩ = ٢٣٧٥سنة قبل بختنصر) يوصلنا إلى نفس النتائج تقريباً.

وشهور تأريخ بختنصر المعروف بالتأريخ القبطى القديم مصرية (كشاف اصطلاحات الفنون، رقم ٧، مدته ١٥٩,٢٠؛ وفي رواية البيرونى ١٥٩,١٠١ وفي سخرم Schram ١٥٩,٤٣٦ قبل التأريخ السلوقى [أى ٢٦ فبراير سنة ٧٤٧ق‌م كما ذكر گنزل، جـ ١، ص ١٤٣] وهو ما يتفق والـ٤٣٦ سنة المذكورة آنفاً). وسنوه إثنا عشر شهراً كل منها ثلاثون يوماً، ويضاف إلى ذلك خمسة أيام النسىء. وبين تأريخ بيلبس وهذا التأريخ مماثلة، وغاية ما في الأمر أن بين بختنصر وبيلبس ٤٢٤ سنة عدتها في رواية البيرونى ١٥٤,٧٦٠ يوماً (ص ١٣٧؛ وانظر Ginzel جـ ١، ص ١٤٧) أى أنه كان في ١٢ نوفمبر سنة ٣٢٤ ق.م.

وتأريخ الإسكندر الذى يسمى أيضاً التأريخ القبطى الجديد يبدأ فى الحقيقة من لدن الإمبراطور أغسطس (انظر Ginzel ، جا ، ص ٢٢٤ وما بعدها) ويوافق ١٤ فبرايرسنة ٢٧ق م (كشاف اصطلاحات الفنون رقم ٣ ، المدة ٢١٧٢٩١ ، وفى رواية البيرونى ، ص ١٣٧ : ٢١٩,٢٤٢ ؛ وفى التفهيم ، ورقة ١٧٤ : ٢١٧,٤١٥ ؛ وفى رواية سخرم Schram ، ٢١٧,٣٢١ يوماً بعد التأريخ السلوقى فى زمن دقلطيانوس أى فى تأريخ گنزل لدقلطيانوس ؛ انظر Ginzel *Chronologie*، جا ، ص٢٢٩ ؛ ومدته ٢٩ أغسطس عام ٢٨٤م) :

والتأريخ السلوقى يبدأ يوم الاثنين بعد وفاة الإسكندر (٣٢٣) باثنتى عشرة سنة شمسية (كشاف اصطلاحات الفنون ، رقم ٢ ؛ مدة ٣٤,٧٠٠ ، وفى رواية البيرونى ٣٤٠,٧٠١ وفى رواية Schram ٣٤٠,٧٣١ يوماً قبل الهجرة ؛ وفى رواية گنزل ، جـ ٣ ، ص ٤١ ، فى أول أكتوبر سنة ٣١٢ ق.م ويزعم سخرم أنه فى أول سبتمبر سنة ٣١١ ق.م ؛ انظر ما أسلفنا بيانه) : ويزعم آخرون أنه يبدأ فى أول ملكه . وقد شاع الخلط فى هذا المقام بين الإسكندر الأكبر وبين الإسكندر الرابع Aigos ويرى البيرونى فى صفحة ٢٨ أن الإسكندر لما خرج وهو ابن ست وعشرين سنة متجهزاً لقتال دارا ورد بيت المقدس واليهود ساكنوه فأمرهم بترك تأريخ موسى وداود والتحول إلى تأريخه واستعمال تلك السنة أوله ، وهى السنة السابعة والعشرون من ميلاده ، فأجابوه إلى ذلك وائتمروا بأمره فيه لإطلاق الأحبار ذلك لهم عند مضى كل ألف سنة من لدن موسى . (انظر Ginzel جـ ١ ، ص ١٧٦ ، ٢٦٣ ، أما عن الشهور فانظر المواد التى أفردت لذلك) .

أما أهل فارس فأسلوبهم فى الحساب لم يوضح توضيحاً كافياً فى نواحيه الرئيسية . والثابت أن السنة الفارسية القديمة كانت سنة شمسية شهورها اثنا عشر شهراً كل منها ٣٠ يوماً ، ويضاف إلى ذلك خمسة أيام للنسىء أى أنها كانت ٣٦٥ يوماً . وأيام الشهر لها أسماء ذكر گنزل صيغها الفهلوية والزندافستية (جـ ١ ، ص ٢٨١) وذكر البيرونى فى صفحة ٤٣ صيغها الفارسية الحديثة . واليوم الثامن والخامس عشر والثالث والعشرون من الشهر تسمى باسم واحد (انظر مايلى ؛ وكان هذا شأن تلك الأيام عند السغد وأهل خوارزم ؛ انظر Ginzel ، جا ، ص وما بعدها فيما رواه عن البيرونى ص ٤٦ ومابعدها ، انظر عن تأريخ خوارزم مادة خوارزم) .

وأسماء هذه الأشهر (فى أوضاعها الواردة عناوين للمواد كل مادة خاصة بحالة معينة) هى كما يلى :

* فروردين	(١٩)	* مهر	(١٦)
* أرديبهشت	(٣)	* آبان	(١٠)
* خرداذ	(٦)	* آذر	(٩)
* تير	(١٣)	* دى	(٨، ١٥، ٢٣)
* مرداذ	(٧)	* بهمن	(٢)
* شهرير	(٤)	* اسفندارمذ	(٥)

وقد أورد گنزل Ginzel معانى هذه الأسماء فى كتابه ، جـ ١ ، ص ٢٧٨ وما بعدها .

ووردت أسماء الأشهر كلها بمثابة أسماء للأيام. وقد وضعنا بين قوسين رقم اليوم الذى يشترك مع الشهر فى الاسم . وللتمييز بينهما يضاف لفظ (ماه) إذا كان المقصود به الشهر ، وروز إذا كان المقصود به اليوم . ويحتفل باليوم الذى يجىء متفقاً فى الاسم مع الشهر (انظر Ginzel ، جـ ١ ، ص ٢٨٩ وما بعدها) .

وتقل السنة البالغ عدد أيامها ٣٦٥ ست ساعات عن السنة المدارية ، ولذلك فإنه لا يمكن جعل صلتها بالفصول ثابتة إلا بكبس يوم كل أربع سنين ، أو يكبس شهر كل مائة وعشرين سنة . ومن المأثور (Ginzel ، جـ ١ ، الفصول من ٧٦ — ٧٨) أن الطريقة الثانية كانت مستعملة ، إلا أنها لم تكن مرعية بدقة ، وقد شرح گتشميد A.V. Gutschmid) : Ueber das iranische Jahr فى Kl. Schr. جـ ٣ ، سنة ١٨٩٢ ، ص ٢٠٥ وما بعدها) شرحاً مبيناً ما ذكرته الكتب من أن الشهر المكبوس والأيام المكبوسة خلال دور يبلغ ١٤٤٠ سنة قد ألحقت فى موضعها من الشهر التالى فى سياق الأشهر بحيث لا يشرف هذا الدور على التمام حتى تكون السنة قد جبرت : ويسمى الشهر المكبوس باسم الشهر الذى ألحق به مع إضافة رقم الثانى : وآية ذلك أنهم فى كل ١٢٠ سنة حسبوا السنة سنتين ثم حسبوا سنة متنقلة وأخرى ثابتة تكبس بإضافة شهر إليها . وعندما حصل الكبس لأول مرة كان موقع الأيام المكبوسة من السنة فى آخرها : وعلى هذا أصبح شهر فروردين من سنة ١٢١ المتنقلة بحكم الكبس الأول معادلا لشهر فروردين الثانى المكبوس من الشهر فى كلتا السنتين ، وظل متخلفاً خلال المائة والعشرين السنة التالية عن اسفندارمذ من السنة الثابتة الموافق شهر فروردين من السنة المتحركة التالية . وبعد مضى الدور الثانى المؤلف من ١٢٠ سنة وافق الشهر المكبوس شهر أرديبهشت من السنة ٢٤١ المتنقلة ، وسمى لذلك شهر أرديبهشت الثانى . ثم تلت الأيام المكبوسة شهر أرديبهشت من السنة المتنقلة وظل فى دور المائة والعشرين سنة التالية حافظاً لمكانه بعد أرديبهشت من السنة المتنقلة ، بحيث وافق فى كل مرة شهر اسفنندارمذ من السنة السابقة ، وبذا كان الشهر المكبوس والأيام المكبوسة تأتى دائماً فى نهاية السنة الثابتة ولا تتغير مواضعها إلا فى السنة المتنقلة كما أسلفنا بيانه. وبما أنه حدث فى عهد أنوشروان كبس جعل موضع الأيام المكبوسة بمقتضاه بعد شهر آبان (سنة ٣٥٠م ، ٨×١٢٠=٩٦٠ سنة) فيكون قد انقضى حوالى سنة ٥٣٠ب م منذ الكبس الأول . (وللتوسع فى هذه المسألة انظر Ginzel ، جـ ١ ، ص ٢٩٧) .

وعليه فيحتمل أن يكون الكبس الذى تلا الكبس الواقع فى عهد أنوشروان قد حل حوالى عام ٥٦٠ من الميلاد ، ولكن بلاد فارس فى ذلك العهد أصبحت بلداً إسلامياً ، ولما لم يكن فى هذه البلاد تأريخ ثابت وإنما كان التأريخ يتغير بتغير عهد كل ملك ، وأن سلسلة تعاقب ملوك فارس قد انتهت

حلقاتها بيزدجرد الثالث فقد استمر حساب السنين من عهد هذا الملك (٦٣٢م) ونشأ عن هذا تأريخ يزدجرد الذى سمى باسم هذا الملك الذى دالت فى عهده دولة فارس.

ويبدأ هذا التأريخ بيوم الثلاثاء ١٦ يونية سنة ٦٣٢ الموافق لليوم الـ١,٩٥٢,٠٦٣ من التقويم اليوليوسى فى رواية سخرم Schram واليوم الـ٣,٦٢٣ أو ٣,٦٢٤ من الهجرة (انظر Ginzel، جـ١، الفصل ٦٩؛ الكشاف، تأريخ يزدجرد، رقم٤).وإذ لم يكن هناك كبس فى القرون الأولى من تأريخ يزدجرد فقد ظلت أيام النسىء تلحق فى موضعها قبل شهر آبان من السنة المتنقلة. وينبغى توصلا إلى حساب التواريخ بمقتضى هذا التقويم أن نعرف ما هو الموضع الذى أدرج المؤلف فيه أيام النسىء: وقد جاء الكبس فى كتاب سخرم Schram الموسوم: *Kalendario graphischen Tafeln* تالياً شهر إسفندارمذ كما جاء تالياً شهر آبان.

وقد نتج عما ذكرناه من العدول عن الكبس أن اليوم الأول من السنة الجديدة لتأريخ يزدجرد ظل على الدوام فى تأخر، ولهذا أمر السلطان جلال الدين ملكشاه بن آلب أرسلان بإصلاح هذا التقويم (انظر فى هذا الشأن مادة «جلالى») وبناء على ما ورد فى كشاف اصطلاحات الفنون (*Dict. of Techn. Terms*، رقم ٥) يكون هذا التأريخ موافقاً ليوم الجمعة ١٨ فروردين من التقويم القديم، وهو يوافق اليوم الـ١٦٣,١٧٣ من تأريخ يزدجرد. وقد حسب ذلك فوجد أنه يوافق فروردين الأول من التقويم الجديد، وهذا التأريخ يوافق ١٠ رمضان عام ٤٧١ (١٥ مارس سنة ١٠٧٩؛ انظر Ginzel، جـ١، فصل ٧٠). ومن هذا الحين أخذوا يكبسون يوماً سادساً كل أربع سنوات مع إغفال سنة بين آن وآخر (انظر مادة «نوروز»).

وقد أدخل الإيلخان غازان محمود (انظر هذه المادة) على هذا التقويم إصلاحاً جديداً: ويروى گنزل(Ginzel، جـ١، ص ٣٠٤) أن الفضل فى معرفة بداية التقويم الإيلخانى، وهو يوم الخميس ١٣ رجب من عام ٧٠١ (١٣ مارس سنة ١٣٠٢) يرجع إلى حمد الله مستوفى القزوينى. وهذا التأريخان يتفقان إذا اعتبرنا — خلافاً لما قرره ڤستنفلد وماهلر — أن بداية التأريخ الهجرى هو ١٥ يولية سنة ٦٢٢.

ولكن اسم يوم الأسبوع لايتسق مطلقاً مع هذا التحديد: لأنه إذا كان أول رجب من عام ٧٠١هـ يقع فى يوم خميس أو يوم جمعة فإذن يكون يوم ١٣ إما يوم ثلاثاء أو يوم أربعاء. وقد زاد الطين هذا الخلط بلة أن كشاف اصطلاحات الفنون (*Dict. of Techn. Terms*، رقم٦) جعل يوم الاثنين اليوم الأول من ذلك التأريخ على اعتبار أنه مستهل السنة ٢٢٤ من التقويم الجلالى، وهذا يرجع بنا إلى عام ١٣٠٢م، على أن هذا التأريخ الذى لم يقم له وزن بعد ذلك ما يزح محاطاً بالغموض والإبهام حتى الآن.

وفيما يتصل بالإصلاح الذى أدخله على التقويم السلطان أكبر، انظر (Ginzel، جـ١، الفصول من ١٠٨ إلى ١٠٩): أما فيما يتصل بتأريخ الترك الأقدمين وأخبارهم

فقد وردت فى كشاف اصطلاحات الفنون (Dict.of Techn. Terms ، رقم ٨) بيانات مستفيضة من شأنها أن توسع نطاق معلوماتنا فى نواح مختلفة من هذا التاريخ : من ذلك أنه إذا قال صاحب هذا الكشاف إن السنين عند الترك كانت سنين حقيقية (انظر مادة شمس ؛ Dict. of Techn. Terms، مادة «سنة») أى سنين شمسية مدارية فهو إنما كان يقصد إلى السنين القمرية الشمسية ، أى سنين مكونة من إثنى عشر شهراً قمرياً أى من ٣٥٤ أو ٣٥٥ يوماً حصل توقيعها أى تطبيقها على السنة الشمسية بإضافة أشهر تكميلية إليها طبقاً لنظام موضوع وقاعدة معينة . وإذا كانت السنوات الكبيسة فى كل دور من الزمن مقداره ثلاثون سنة يبلغ عددها إحدى عشرة سنة كما كان الحال عند العرب قبل الإسلام ، فإذن يكون الغرض الذى رمى إليه بفكره هو اليوم الخامس والخمسون بعد الثلثمائة من السنة الإسلامية ، على حين أن حقيقة الواقع هى أن الشهر الكبيس كان يكبس فى الواقع سبع مرات من كل دور مؤلف من تسع عشرة سنة كما هو عند الصينيين الذين تلقى الترك الأولون عنهم تقويمهم (Ginzel ، جـ ١ ، الفصل ١٣٦ عن التأريخ التركى القديم الوارد فى النقوش ؛ Thomsen: Alttuerkische Inschriften aus der Mongolei فى Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells. ، جـ ٧٨ ، ص ١٣٢) وعند اليهود أيضاً . والنتيجة واحدة ، لأنه إذا كانت إحدى عشرة سنة كبيسة تحل كل ثلاثين سنة وسبع سنين كبيسة كل تسع عشرة سنة فإن الخلاف يكون سنة كبيسة فقط فى كل ٥٧٠ سنة : وتتفق أسماء الأشهر التى ذكرها المؤلف وأسماء الأشهر التى نقلها گنزل عن ألغ بك (Ginzel ، جـ ١ ، ص ٥٠٣) . وقد ظل الترك يكبسون على طريقة أهل الصين (Ginzel، جـ ١ ، ص ٤٦٧ وما بعدها) فإن السنة عندهم أربعة وعشرون قسماً (تسى وكثى) من الأقسام الصينية ، قسمان منها يقعان فى الشهر الواحد . وإذا وقع ثانى القسمين فى الشهر التالى فهذا الشهر يعد كبيساً أو زائداً ، وفى لغتهم «شون آى» أى صوم الصينيين ؛ (انظر Ginzel ، جـ ١، ص ٤٧٤) وهو ما يؤخذ منه أن الشهر الكبيس لا مكان له ثابتاً فى التقويم . إن بداية السنة فى الدرجة السادسة عشرة من برج الدلو Aquarii فهى أيضاً من وضع الصينيين (Ginzel، جـ ١ ص ٤٧٠ وما بعدها) . وقد قدروا مدة السنة بـ ٣٦٥,٢٤٣٦ يوماً (٠,٠٠٠١ يوم = ٨,٦٤ ثوان = ١ فنك) أى ٣٦٥ يوماً وخمس ساعات و٤٦,٩٨ ثانية : وهذا التقدير الخاطئ إلى أقصى حد لا يرجع إلى تحريف ما فى النص بدليل ثبوت هذا الخطأ مما تبين فيما بعد من أن السنة قسمت إلى أربعة وعشرين قسماً كل قسم خمسة عشر يوماً و٢,١٥٤ فنك . أما الأشهر فأشهر حقيقية أى قرانية مقررة تبدأ بالقران (انظر مادة القمر) : ويمكن معرفة موقع السنة من دور الكبس بطرح ٦٣٢ من السنة الموافقة لها من تأريخ يزدجرد ، لأن السنة قد حسبت أيامها بـ ٣٦٥ يوماً ، وقسمة فرق السنين على ثلاثين ، فإذا نقص باقى القسمة عن ثلاثين فإنه يدل على أن

السنة سنة كبيسة وذلك إذا كان هذا الباقى واحداً من الأرقام التالية وهى : ٢ ، ٥ ، ٧ ، ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٩ .

وطريقة هذا الحساب الذى لاينسحب على الشهر الكبيس بل على اليوم الخامس والخمسين بعد الثلثمائة لم يبدأ العمل به إلا فى سنة ٦٣٢ من تأريخ يزدجرد الموافق سنة ١٫٢٦٤م .

وقد ألم المؤلف أيضاً بما كان قدماء الترك يعملون به من تقسيم اليوم ، كما كان عند الصينيين إلى ساعات مضاعفة (چاغ ؛ انظر Redhouse مادة چاغ ، وبالصينية تشى ، انظر Ginzel ، جـ ١ ، ٤٦٥) ، وقسمت الساعة المضاعفة هذه إلى ثمانية أقسام كل قسم يسمى كهن (كهنا ؟ ويعرفه الصينيون باسم «كئو» ؛ انظر Ginzel ؛ المادة نفسها) وذكر المؤلف كذلك دوراً صينياً ستينياً يتكون من دور واحد عشرى ودور آخر عشر بنى كما ذكر كذلك أسماء الحيوانات الشائعة مطلقة على سنى الدور العشرينى (Ginzel ، جـ ١ ، ص ٤٥٢) ؛ وهناك دور يتألف من اثنى عشر يوماً لكل يوم لون خاص ، والغرض منه مسألة اختيار الأيام (اختيار ؛ انظر مادة «التنجيم ، علم ») .

وببدء الخليقة بدأ التاريخ ، وبينها وسنة ٨٦٠ من تأريخ يزدجرد ٨٫٨٦٣ قرناً ، وقد انقضى منذ ذلك البدء حتى الآن ٩٫٩٦٥ سنة ؛ وسيعيش العالم ٣٠٠٫٠٠٠ قرن كل منها ١٠٫٠٠٠ سنة .

ويمكن الرجوع إلى مادة « سالنامه » فيما يختص بالتقاويم المعمول بها فى تركية ، وتاريخ توقيت الحوادث فى الإسلام يطابق إلى حد كبير علم الهيئة (انظر هذه المادة) . هذا والعلم بالآثار الطبيعية على مقتضى ماورد فى الآيات القرآنية لم يكن حتى الآن موضوع بحث مستقل ، فإن الآيات التى تضمنت الإشارة إلى علم الهيئة والبحث فى التقاويم قد عنى بجمعها نلينو Nallino فى كتابه الموسوم بـ « علم الفلك وتأريخه عند العرب فى القرون الوسطى » ، رومية ، سنة ١٩١٩م ص ٨٤ ، ١٠٤ — ١١٢ (انظر أيضاً مادة المنازل ومادة نسىء ؛ Plessner فى *Isl.* ، جـ ٢١ ، ص ٢٢٦ — ٢١٨) . وهناك ماحدو بنا إلى الكلام على هذه النقطة ، فإن كتاب الآثار الباقية للبيرونى (انظر أيضاً الترجمة الإنكليزية بعنوان *Chronology of Ancient Nations* ، لندن سنة ١٨٧٩) يعد ابتكاراً صحيحاً فى التأليف العلمى لأنه يعتبر أول محاولة لجمع كل تواريخ الأمم المعروفة ودراستها دراسة مبنية على النقد من الناحية الفلكية والمقارنة بينها من الناحية التاريخية ؛ وقد أوجز البيرونى هذا الكتاب فى مؤلفه «التفهيم لأوائل صناعة التنجيم» (*The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology*) وهو منقول عن المخطوط المحفوظ فى المتحف البريطانى بين المحفوظات الشرقية تحت رقم ٨٣٤٩ ؛ وقد قام بترجمة هذا الكتاب R. Ramsay Wright لندن سنة ١٩٣٤ ، ووضع الترجمة تجاه النص) فى الأوراق من ٦٦١ — ٩٦٣ ، وفيه بعض الخلاف فى الحساب ، كما سبق أن بينا .

وهناك بعض المعلومات فى مقدمات التواريخ العامة مثل تاريخ الطبرى ، جـ ١ ، ص ٣

ومابعدها ، وهى أكثر اقتضاباً فى ابن الأثير جـ ١ ، ص ٩ وما بعدها . فقد جاء فى هذه المقدمات أن اليهود قدروا المدة التى غبرت منذ بدء الخلق بـ٤,٣٤٢ سنة ، وهو أمر لايتفق والتقويم العبرى . ويقال إن الروم حسبوا المدة من بدء الخليقة حتى الهجرة بـ٥,٩٩٢ سنة وشهر ، وذهب المجوس إلى أنها منذ عهد كيومرث إلى الهجرة ٣,١٣٩ سنة .

وفى كتب علم الفلك أحاديث كثيرة فى هذا الشأن منها كتاب عجائب المخلوقات للقزوينى (طبعة فستنفلد ، ص ٦٢ — ٨٧) ، وفى نهاية الأرب للنويرى كثير من الفوائد الأدبية (جـ ١ ، ص ١٥٧ — ١٩٥) ففى صفحتى ١٦٧ و ١٦٨ مثلا جدول بالسنوات التى بين ٨و٩٤ للهجرة والتى سميت بأسماء خاصة لمناسبات معينة . وفى رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا معلومات فلكية لحساب الزمن وبخاصة فصول السنة ، (جـ ١ ، ص ٥٦ وما بعدها ؛ جـ ٢ ، ص ١٦ وما بعدها) ؛

المصادر :

(١) المراجع المذكورة فى صلب المادة (٢) المواد الفلكية وما شابهها (٣) Sarton : *Introduction to the History of Science* ، ١٩٢٧ وما بعدها ، فى المواد الخاصة بكل فلكى (٤) البتانى : *Opus astronomicum* ، الطبعة اللاتينية ،اليت رقم أ (٥) C.A. Nallino ، سنة ١٨٩٩ — ١٩٠٧ (٦) Wensinck : *Handbook* ، مادة تقويم (٧) Gray : Calendar فى *Grundr. der. Iran.* ، *Phil.* ، جـ ٢ ، ص ٦٧٥ — ٩٧٨ ، وقيمة هذا المقال تنحصر فى مراجعه الوافية ؛

[پلسنر M. Plessner]

« تأريخ » : (علم التأريخ) ينطبق — باعتباره مصطلحاً من مصطلحات الثقافة العلمية — على تدوين الحوادث الحولية ، كما ينطبق على تراجم الرجال وسيرهم لا على تاريخ شامل للثقافة العقلية بصفة عامة ؛ والتأريخ على هذا الاعتبار يتلخص تطوره عند العرب والفرس فى أربع مراحل :

(ا) من البداية إلى القرن الثالث للهجرة .

(ب) من القرن الثالث إلى القرن السادس ؛

(حـ) من نهاية القرن السادس إلى بداية القرن العاشر .

(د) من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر .

أما عن مصادر التأريخ عند الأتراك العثمانيين فيرجع إلى المادة المعقودة على «الأتراك» ، وعما كتب عن بلاد الملايو ، يرجع إلى المادة المكتوبة عن جزر الملايو .

(ا) إن مسألة مصادر تدوين التأريخ عند العرب لم تحل حلا نهائياً بعد للفارق العظيم الذى لم نهتد حتى الآن إلى إدراك كنهه بين الأساطير الشعبية المنقولة بالتواتر عن العرب فى العصر الجاهلى وبين الأخبار التاريخية التى ظهرت فى القرن الثانى للهجرة مسايرة بعض المسايرة للعلم وما يقتضيه من الدقة والضبط ، وهناك رأى لطائفة من الكتاب المحدثين يخلع على هذا التطور تأثيراً قاطعاً كما يؤخذ من كتاب الملوك المصنف بالفارسية (انظر الفقرة

الرابعة الآتية بعد) ، إلا أنه يبدو من المرجح أن التأريخ عند العرب نشأ من اجماع مصنفات تاريخية أوشبه تاريخية مختلفة الاتجاهات والمقاصد رأينا أن من الأصلح معالجتها هنا ، كل منها على حدته .

١ ــ التأريخ المأثورعن العصر الجاهلى :

لعله كان من المتوقع أن يوجد فى بلاد اليمن ضرب من التأريخ المأثور بالكتابة ، فقد كانت هذه البلادمركز حضارةاستقرت دعائمها عهداًطويلا وحفظت آثارها بالنقوش المعينية والسبئيةوالحميرية ، وكل ماوصل إلينا من هذا القبيل يحمل طابع التأريخ المنقول بالسماع كبضعة أسماء للملوك القدماء وقصص غامضة لحمتها وسداها المبالغة والتهويل عن عصور غبرت وذكريات قد تكون فى الغالب أكثر من تلك دقة إلا أنها أكثر منها غموضاً واستغلاقاً عن حوادث وقعت فى القرن السابق لظهور الإسلام (انظر مادتى «سبأ» و« أبرهة») . وفى خلال القرن الأول للهجرة أفسح الخيال المجال للتاريخ المأثور بالسماع حتى تألفت مجموعةمن الأقاصيص والأساطير زعم أصحابها أنها تاريخ واف لبلاد العرب فى العصور القديمة اقترنت به أسماء رجال من طراز وهب بن منبّه (انظر هذه المادة) وعُبَيْد بن شَرْيَة : وما صنفه الاثنان فى هذا الموضوع دليل واف على أن العرب الأقدمين كانت تنقصهم الملكة التاريخية والنفوذ إلى الحقائق حتى فى أخص ما يتصل منها بحوادث عصرهم (انظر F. Krenkow : *The Two Oldest Books on Arabic Folklore* فى *Islamic Culture* المجلد الثانى) ومع ذلك فقد قبلت الأجيال التالية رواياتهم فى مجموعها وأدمجها المؤرخون وكتاب آخرون فى مؤلفاتهم .

وكان ابن إسحاق أحد الرواة عن عبيد ، وقد جمع عبد الملك بن هشام «كتاب التيجان» لوهب فى وضعه الحاضر ، وأحل الطبرى فى ذخيرته الرائعة فى المعارف الدينية المواد التى أخذها عنه محل الاعتبار ؛ نعم إن ابن خلدون أشار إلى ما فى بعض تلك القصص اليمانية من السخف والخرافة (جـ ١ ، ص ١٣ ــ ١٤) إلا أنه لم يتوان عن إيراد هذه القصص بعينها لتحلية نظرياته والترغيب فيها ؛ ولهذا بقيت فى مجموع التأريخ العربى عنصراً ينافى بداهة العقل ويتعارض مع نمو ملكة النقد وتفهم التأريخ القديم تفهماً صائباً سديداً .

أما عرب الشمال فقد كان الحال عندهم مبايناً لما تقدم بعض التباين ، إذ كان لكل قبيلة تاريخ مأثور يعلو فى حالات معينة على مستوى إدراك القبيلة ، فانطوى بذلك على ناحية خاصة بفكرة أنساب قبائل العرب (كما عرفها العرب بعد ذلك) غير أنه لايوجد هناك ما يرشح للإلماع إلى وجود تاريخ مأثور لشمال بلاد العرب بحيث يعم هذه البلاد ، ثم إن للقالب الذى تكيف به تاريخ القبيلة أهميته ومكانته ، إذ أنه يتناول رواية أغلب حوادث « الأيام » التى فى غضونها حاربت القبيلة أعداءها (انظر مادة « أيام العرب ») وجرت العادة بأن يتخلل كل رواية للحوادث بعض أبيات من الشعر ، هذا وليست النسبة بين العناصر النثرية والعناصر الشعرية واحدة ، ففى بعض الأحايين يكون الشعر

ضرباً من ضروب الارتجال وفى بعضها الآخر تكون الرواية النثرية شرحاً للقصيدة الشعرية، وفى كلتا الحالتين يكون الشعر هو الذى حافظ على تناقل الرواية وانتشارها حتى أنه لما نسيت الأشعار اندثرت الروايات القديمة باندثارها ، على حين أن أشعاراً جديدة كانت تنظم للتنويه بما جد من الفعال المجيدة فى تاريخ القبيلة ؛ ومثل هذه الرواية ، وإن تكن مصبوغة بصبغة الغرض والتحيز ومجهولة زمن الحدوث ومغالى فيها من الناحية الخيالية، إلا أنها كانت مع ذلك على جانب من الحقيقة والصواب ؛ هذا وقد حولت الفتوحات الإسلامية مجرى الروايات المأثورة عن القبيلة دون تغيير فى خصياتها بينما حافظت الروايات الجديدة محافظة واسعة النطاق على الاتصال القديم بين الشعر والنثر إلى جانب المبالغة وعدم الدقة المعهودين فى الكتابات القديمة ، وهذا أيضاً كان من شأنه التأثير فى التاريخ الإسلامى من حيث إن تلك الروايات المأثورة هيأت المواد التى استقى منها المؤرخون المحدثون فى تدوين تاريخ الخلفاء الراشدين وخلفاء بنى أمية (انظر الفقرة الثالثة) :

أما العنصر الآخر فى التاريخ المأثور للقبيلة فهو حفظ أنساب القبائل ، ومع هذا فقد ازداد نشاط علماء الأنساب فى عهد بنى أمية القدم بإنشاء « الدواوين » إلى جانب مصالح ذوى العصبيات من العرب المتنافسين ، وأدى ذلك إلى وقوع الخلط فى نواحى علم الأنساب (انظر كتاب گولدتسيهر : « دراسات إسلامية » ، جـ ١ ، ص ١٧٧ — ١٧٩) ؛

وفى القرن الثانى من الهجرة غزا علماء فقه اللغة ميادين رواية القبيلة التى كانت حتى ذاك الوقت مجالا خاصاً بنشاط الرواة والنسابين ؛ وذلك لتحقيق ما نزعوا إليه من الإحاطة بكل ما تبقى من آثار الشعر القديم مع إيضاح غوامضه ، فأدوا للتاريخ خدمة جليلة إذ جمعوا شتات هذه المجموعة من المواد التاريخية وعنوا بترتيبها وتنسيقها بعد تمييزها بعضها عن بعض ؛

وكان أبو عبيدة (١١٠—٢٠٩هـ=٧٢٨—٨٢٤م ؛ وانظر هذه المادة) أحد الموالى الذين يمتون إلى العراق بماتة الأصل ، وهو من المثل البارزة فى ذلك النشاط ، فإنه لم يحمل اسمه أى بحث من مائتى لبحث المنسوبة إليه ، غير أن بعض هذه البحوث وردت بجوهرها فى مصنفات ألفت فيما بعد آخذة بأطراف الرواية فيما يختص بشمال بلاد العرب ومنسقة فى صورة سهلة التناول كروايات القبائل المستقلة وبطون القبائل فيما يرتبط بـ « الأيام » وتنسحب أيضاً حتى على الروايات التالية لظهور الإسلام وعلى الروايات التى احتوت شرح فتوحات الأقاليم المنقسمة بعضها على بعض ، والحوادث الهامة ووقائع الحروب بل أخبار الجماعات « كقضاة » البصرة و « الخوارج » و « الموالى » . وكان أبو عبيدة متهماً بمحاولة الطعن فى العرب لصالح الشعوبية ، ولكن يستشف من تحقيق هذه التهم وجوب حسبانها حججاً على الدراية المجردة من شوب الغرض والتحيز لا على التحيز المقصود لذاته ؛

ولقد كان عمل هشام بن محمد الكلبي المتوفى حوالى سنة ٢٠٤هـ (٨١٩م) شبيهاً بعض الشبه بعمل أبى عبيدة فى اتجاهه ومناحيه (انظر مادة «الكلبي» ومقدمة سخاو لطبقات ابن سعد ، مجلد ٣) إذ نظم المجموعات التى عنى والده المتوفى سنة ١٤٦هـ (٧٦٣م) بحشدها وقام بتوسيع نطاقها كما نظم مجموعات عوانة وأبى مخنف . وتتناول رسائله فى الأغلب الغرض الذى ترمى إليه بحوث أبى عبيدة ، غير أن مرجع الفضل إليه فى عنايته بتدوين الأخبار التاريخية الخاصة بمدينة الحيرة وأسرتها المالكة مستندة إلى المصادر والوثائق المكتوبة ، وقد خطا هذا العمل المقول باستناده إلى الوثائق المحفوظة فى كنائس الحيرة والأسانيد الفارسية التى ترجمت له خطوات واسعة نحو التأليف التاريخى القائم على أساس العلم . ومع أنه لم ينته إلينا من ذلك المصنف سوى مقتبسات محدودة العدد فقد أثبتت التحقيقات الحديثة صحة روايته فى مجموعه . ويقال عن هشام إنه نهج هذا النهج فى مصنفاته الأخرى باعتماده على الكتابات والمواد المكتوبة التى كانت تحت يده . ولكنه لم يكن مع ذلك بمنجاة من المطاعن العنيفة التى كالها له العلماء المحافظون على التقاليد متهمين إياه بالتزوير وكذب الرواية .

٢ — صدر الإسلام

إذا استثنينا ما استعان به هشام الكلبي من المواد الخاصة بالحيرة فإن بداية تأليف التاريخ العلمى باللغة العربية ترتبط بالبحث فى حياة النبى وأعماله ، وهو ما يستتبع رجوع أهل هذا التنظيم إلى مجموعة الأحاديث النبوية (انظر مادة «الحديث») وبخاصة الأحاديث المتصلة بغزوات النبى (ومن ثم اصطلاح «المغازى» أو الغزوات الذى أطلق على المصنفات الأولى التى ألفت فى السير) . وكانت المدينة المنورة موطن هذه الدراسة ومهدها ، ولم يختص أحد بالتأليف فى المغازى قبل القرن الثانى للهجرة فى مواطن أخرى غير المدينة . وذاك الارتباط بالأحاديث الذى ترك أثراً لا يمحى فى أسلوب التأليف التاريخى بالاعتماد على الإسناد يفسر التغيير البالغ الذى ظهر منذ ذلك الحين فى الصفات المميزة لرواية حوادث التاريخ وتمحيصها عند العرب .

وإنا لنشعر أول وهلة أنا نستند إلى أساس علمى وثيق حتى ولو سلمنا فى الوقت ذاته بوجود بعض العناصر المريبة فى الأثر الذى تناول العهد المكى ، والعهد المدنى من حياة الرسول (انظر مادة «السيرة» إذا أردت التوسع فى هذا الموضوع) .

وقد أدى الجيل الثانى من المسلمين إلى هذا التقدم ما هو أعلق بالمصادر والمراجع منه بمجموعات سبق تكوينها . ومع هذا فإن اثنين منهم وهما أبان ابن عثمان وعروة بن الزبير ورد ذكرهما على اعتبار أنهما مصنفان فى المغازى ، ولكن مصنفاتهما لم تذكر قط على لسان المصنفين الذين جاءوا بعدهما . وفى الجيل التالى اشتهر بعض المحدثين بمجموعتهم الشاملة لأحاديث المغازى وبخاصة محمد بن مسلم بن شهاب الزهرى الذى دوّن بالكتابة مواد الحديث نزولا على أمر الخليفة عمر بن عبد العزيز أو الخليفة هشام بن

عبد الملك ، وقد أودعت هذه المواد خزانة الدولة التى حل بها العفاء فيما بعد .

ويعزى إليه الفضل فى أنه كان أول من قارن بين الأحاديث المختلفة المصادر لإدماجها فى حديث واحد (قارن ذلك بحديث الإفك) وهذه خطوة إلى الأمام فى العرض التأريخى ، غير أنها فتحت الباب على مصراعيه لعبث المحدثين غير الموثوق بروايتهم .

وقد كانت الأحاديث التى رواها الزهرى أساساً للكتب المؤلفة فى المغازى ، وجمعها ثلاثة من كتاب الجيل التالى ، إلا أن اثنين من هذه الكتب فقدا كما فقد كتابان آخران غيرهما ، وإنما بقيت من هذه الكتب أجزاء متفرقة . أما الكتاب الثالث وهو السيرة المشهورة التى ألفها محمد بن إسحاق ابن يسار المتوفى سنة ١٥١هـ (٧٦٨م) فقد كان ثمرة تفكير أبعد أفقاً وأوسع نطاقاً من تفكير سابقيه ومعاصريه ، لأنه نزع فيه لا إلى تدوين تاريخ النبى فحسب بل إلى تاريخ النبوة بذاتها أيضاً . وكان فى هذا الأسلوب المبتكر يشمل أقساماً ثلاثة : « المبتدأ » وهو تاريخ العصر الجاهلى منذ الخليقة ، وقد استمد أكثره من وهب بن منبه ومن المصادر العبرية ، ثم « المبعث » وهو تاريخ حياة النبى حتى السنة الأولى للهجرة ، ثم « المغازى » وتناول هذا التاريخ إلى وفاة النبى . وقد غدا هذا الكتاب المرجع الرئيسى لتاريخ العصر الجاهلى والصدر الأول من الإسلام وذلك على الرغم من أنه كان هدفاً للنقد الصارم بما تطرق إليه من الأحاديث والمقتبسات الشعرية التى لاوزن لها لاصطباغها بصبغة الكذب والافتراء ، وقد عرفت أن هناك أحاديث دخل عليها - كما هو معروف - بعض التحوير والتعديل ، غير أنه مما يدعو إلى الأسف أن ما اعتمد عليه منها الجامعون المتأخرون من العراقيين كان خير ما فيها بلا ارتياب (انظر الخطيب البغدادى) وقد تناولته يد الضياع فتمهدت السبل بذلك إلى ظهور موجز مشوه بعض التشويه جمعه المصنف المصرى عبد الملك بن هشام المتوفى سنة ٢١٨هـ (٨٣٣م ؛ وانظر هذه المادة) . ومما هو جدير بالذكر أن جميع المؤلفين فى المغازى كانوا من « الموالى » وإن يكن هذا التعبير لايستتبع حتماً حتى فى ذلك العهد رجوعه إلى أصل غير عربى . فقد كان ابن إسحاق عراقى الأصل حقاً لأن جده يساراً أسر فى العراق سنة ١٢هـ (٦٣٣م) ولكن مما يتنافى مع الصواب أن نطلب فى النزعة الفكرية التى بعثت ابن إسحاق على وضع مصنفه مؤثرات فارسية حتى ولو جاءت عن طريق غير مباشر ، إذ أن الصلات بين تلك النزعة والاتجاه الذى اتجه إليه وهب بن منبه من جهة ثم بينها ومذهب أهل الحديث المدنيين من جهة أخرى تثبت أن تلك النزعة الفكرية كانت بلاشك من وحى العرب كما كانت متصلة بضوابط علم الحديث العربى الصحيح . وقد كان من نصيب الجيل التالى أن شهد أفق الدراسات والبحوث التاريخية ينفسح مداه . فقد عزى إلى ابن إسحاق تأليف تاريخ للخلفاء ، وإنما يظهر أن هذا التأليف كان ضيق النطاق مختصر العبارة .

وألف محمد بن عمر الواقدى (١٣٠ - ٢٠٧هـ = ٧٤٧ - ٨٢٣م) الذى خلف ابن إسحاق كتاباً

لم يقتصر فيه على غزوات النبي بل تناول كثيراً من وقائع تاريخ العهود الإسلامية التالية كما ألف تاريخاً جامعاً تناول فيه الكلام إلى عهد خلافة هارون الرشيد ، وبذا اقترب علم التاريخ القائم على الحديث من المادة التاريخية التي جمعها فقهاء اللغا مع الاحتفاظ بأسلوبه الخاص في إيراد الأحاديث ، وتاريخ « المغازى» للواقدى هو وحده الذى حفظ كيانه بوضعه الأصلى ، ولكن كاتبه محمد بن سعد المتوفى سنة ٢٣٠هـ (٨٤٤ — ٨٤٥م) اعتمد على الكثير من المواد التي جمعها ذلك المؤلف في مصنفه «كتاب الطبقات » في سيرة النبي وصحبه والتابعين ،

وفكرة تصنيف معجم للتراجم كهذا تدل بذاتها على تطور جديد في فن التاريخ، وتؤيد الارتباط الوثيق بينه وبين علم الحديث ، إذ أن هذه المواد جمعت في الأصل بقصد نقد الأحاديث وتمحيصها ؛

هذا ، ولذلك الجزء من كتاب ابن سعد فى قالبه الأخير الذى صاغه فيه ، أى كتاب سيرة النبي (المجلدان الأول والثانى من الكتاب المطبوع) أهمية من وجهين : الأول أن تاريخ المغازى له تكملة تتضمن أوامر النبي ونواهيه وكتبه ؛ وقد قال الواقدى إن ابن سعد استمد بكل ما وقعت عليه يده من الوثائق والأسانيد . وأظهر حجة مما تقدم على ذلك أن تلك الأجزاء التي أضيفت لأول مرة عن صفة أخلاق النبي وعلامات النبوة كانت ممهدة لما أنشئ بعد ذلك من الكتب في شمائل النبي والدلائل .

ويخطو هذا التطور بنا خطوة أخرى نحو توجيه عناصر الحديث الصحيح فى اتجاه آخر من رواية الأحاديث (كما رأينا فى ابن إسحاق) لك أن تلتمسه فى فن القصاص (انظر مادة « القصة ») ويصور لنا العودة إلى صنف من صنوف الأدب الشعبى يمت بصلة إلى مصنفات وهب بن منبه ؛ وبهذا الاتجاه الجديد الذى نهجته السيرة والذى اتجه إليه كذلك جميع المتأخرين من مؤرخى السيرة النبوية يتضح لنا جلياً أن نصيبه من الأسلوب التاريخى قد أشرف على النهاية ؛

٣ — تاريخ الخلافة :

أتينا فى الفصلين السابقين على وصف لبداية تدوين الحوادث التى أعقبت وفاة النبي فى رسائل متفرقة ، ومما يجدر ذكره أن هذا النشاط كان مقصوراً على العراق ، فلم تعز أية رسالة من هذا القبيل إلى عالم ما من علماء الشام أو بلاد العرب أو مصر خلال القرنين الأولين للهجرة ، ومن ثم تبوأ العراق ورواية حوادثه المحل الأول بين المؤلفات التاريخية التى وصفت فيما بعد ، بيد أن المأثور من حديث المدينة قد أمدنا أيضاً ، فيما يتعلق بالخلفاء الراشدين ، بمادة أفادت بعض المؤلفين (كالواقدى) من ناحية اتصالها بأهل الحديث المدنيين (نسبة إلى المدينة) ، وما برح فى مجال الشك وجود وثائق مخطوطة فى المدينة كانت فى ذلك العهد من المراجع التى يرجع إليها ، ومع هذا فإن الدقة التى تتسم بها الأخبار التاريخية الواردة فى الحديث المدنى تدعو إلى الاعتقاد بوجود مواد من هذا القبيل فيها . وقد توافرت الدلائل على وجود وثائق فى العصر الأموى بدمشق والعراق معاً (انظر بخاصة ا . گرومان

Allgemeine Einfuehrung in die arabischen papyri ، ڤينا سنة ١٩٢٤ ، ص ٢٧ — ٣٠) ، ولذا كان محتملا أن يكون المصنفون المتأخرون قد اعتمدوا على مواد من هذا القبيل فى ترتيب مجموعة دقيقة للحوادث بحسب تسلسل الزمن ترتيباً تناول ذكر أسماء الولاة والحكام وأمراء الحج وما جرى هذا المجرى عاماً فعاماً .

ولاستيفاء مثل هذا البيان الجامع لجأ المؤلفون إلى مواد روعى فى جمعها التوفيق بين مناهج الرواة وفقهاء اللغة . وقد كانت المنزلة الأولى بين تلك المواد للروايات الخاصة بالقبائل العربية فى العراق ، وطائفة منها هى الروايات الخاصة بقبائل أزد التى جمعها هى وروايات أخرى أبو مخنف (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ١٥٧هـ (٧٧٤م) وقد تولى نقلها هشام الكلبى (انظر فيما تقدم) ، وهى عبارة عن رواية الكوفة لجانب على ضد أهل الشام ، أما رواية كلب التى يوردها « عوانة بن الحكم » المتوفى سنة ١٤٧هـ (٧٦٤م) والتى نقلها هشام الكلبى أيضاً ففيها نزعة ظاهرة ضد على لجانب أهل الشام (انظر فيما يتعلق بهذه المصادر : Wellhausen : Das arabische, Reich Einleitung) وهنالك رواية ثالثة لقبيلة تميم ، وقد تولى إذاعتها فى الآفاق « سيف ابن عمر » (انظر هذه المادة) المتوفى حوالى سنة ١٨٠هـ (٧٩٦م) فى صورة قصة تاريخية عن الغزوات تقوم إلى حد كبير على منظومات اتصالها بالقصة يشبه كثيراً ذلك الاتصال الذى نلحظه فى المنظومات الواردة فيما روى عن أيام العرب ،

وهناك أجزاء متفرقة من روايات قبلية أخرى قد ظهر أمرها بين الملأ منها رواية باهلة المتصلة بحروب قتيبة بن مسلم ، فإنها بتفاصيلها الجلية الشائقة وبالمجال الذى أفسحته للوقائع والحوادث البارزة تختلف اختلافاً بيناً عن المدونات الشاملة للحوادث المرتبة على مقتضى السنين مما ألف فى العصور التالية وفى هذا العصر : وهذه الروايات القبلية — على ما احتوته من روح التحيز وفى كونها لاتلزم غير صاحبها — لايمكن القول بأن قيمتها التاريخية لايقام لها وزن خصوصاً فيما تنطوى عليه من الإيضاح والتنوير للعوامل والمؤثرات الداخلية التى سيطرت على أحوال القرن الأول من التاريخ الإسلامى : ثم إنه مما لايجوز إغفاله أن تلك المجاميع تتصل بعلم الحديث من ناحية الشكل ومن ناحية المحافظة الدقيقة على مبدأ « الإسناد » [وبداية هذا النشاط كانت تقترن باسم الشعبى أشهر محدثى الكوفة (انظر هذه المادة) المتوفى حوالى سنة ١١٠هـ (٧٢٨م)] وليس فيها ما يدل على أثر مؤثر خارجى لاشكلا ولا موضوعاً .

وفى أوائل القرن الثالث اضطرد التقدم من جديد فى طريق التأليف بوجه عام بفضل اتساع نطاق الحضارة المادية اتساعاً متوالياً وبفضل ظهور استعمال الورق الذى أسس أول مصنع له ببغداد سنة ١٧٨هـ (٧٩٤ — ٧٩٥م) فإن المخطوطات القديمة للمصنفات الأدبية واللغوية التى صنفت منذ هذا العهد قد وصلت إلينا ،

ولكن هذا الابتكار لم يقض من فوره على عادة تناقل مجموعات المواد بوساطة الرواة ، تلك الطريقة التي ظلت مرعية إلى نهاية القرن ، لذلك يشك فى أن الشطر الأوفى من المائتين والثلاثين الرسالة المنسوبة إلى على بن محمد المدائنى (انظر هذه المادة) البصرى المتوفى سنة ٢٢٥هـ (٨٤٠م) كتب فى حياته فعلا ؛ ومما لاشك فيه أن قسماً كبيراً من هذه الرسائل لم يكن مجرد نسخ منقولة عن مجموعات أبى عبيدة ؛ على أن الأهم من ذلك هو مؤلفاته الكبيرة فى تأريخ الخلافة ، ورسالتاه فى تأريخ البصرة وخراسان ؛ ولما كان المدائنى قد تناول جميع الروايات العراقية بأساليب النقد السليم الذى يتمشى ومذاهب أهل المدينة فقد اشتهر مصنفه بصدق الرواية ، وغدا بذلك المرجع الأول لمصنفات العصر التالى ، وقد أيدت التحقيقات الحديثة دقة هذا المرجع بوجه عام ؛

ويؤخذ من استعراض التطورات السالفة أن الحدث البارز فيها هو أن الأمة الإسلامية قد اكتسبت النزعة التأريخية ، وذلك على الرغم من عداء طائفة من رجال الدين المتقدمين للدراسات التأريخية . ولا مراء فى أن الحجج التأريخية الواردة فى القرآن ، والزهو الذى ابتعثته الفتوح الإسلامية الواسعة والمنافسات بين قبائل العرب ، كل أولئك قد ساعد على خلق تلك النزعة . ولكن الظاهرة البارزة التى قوامها أن جامعى الرواية التاريخية ، ما خلا اللغويين منهم ، كانوا رجال دين ومحدثين فحسب ، تحمل على الاعتقاد بوجود سبب أعمق لذلك الحدث ، فقد كان التأريخ من وجهة النظر الدينية ، مظهراً لتدبير إلهى غايته حكم الجنس البشرى ؛ وبينما كانت الغاية من التأريخ ، فى رأى الأجيال المتقدمة ، مقصورة على تدوين حوادثه خلال تعاقب الأنبياء الذين كان خاتمهم محمد ، إذا بجميع المذاهب الإسلامية قد اتفقت على أن الغاية من التأريخ لاتقف عند هذا الحد . ففى مذاهب أهل السنة أن الأمة الإسلامية ، أى أمة الله ، هى التى يرتبط بها استمرار النظام الإلهى على الأرض ؛ لذا كانت دراسة تأريخ هذه الأمة تكملة ضرورية لدراسة الوحى الإلهى فى القرآن والحديث . أضف إلى ذلك أن مذهب الاستمرار التأريخى كان أحد الأسس التى قامت عليها الفكرة السياسية الدينية عند أهل السنة . وفى مذهب الشيعة ، أن الحكم الإلهى يستمر فى سلسلة الأئمة ، وقد برهن الراوية الشيعى الوحيد بين الذين ذكروا حتى الآن ، وهو أبو مخنف ، على أثر هذا الشاغل الدينى بتفرغه لكتابة تأريخ الحركات الشيعية فى الكوفة . وأقوى من هذا دلالة على مكانة التأريخ من النظر الدينى أن التقوى العمياء والجدل الدينى كانا قد فتحا الباب لا لروح التحيز والنقاش فحسب ، بل للأضاليل السائغة . ومن الأمثلة المدهشة على ذلك ما أورده سيف بن عمر فى كتابه الثانى عن مقتل عثمان . ومن ثم غدا علم التأريخ جزءاً لايتجزأ من الثقافة الإسلامية ، ففى البلاد الواقعة على البحر المتوسط أبدلت الروايات التأريخية القديمة بغيرها أو صيغت من جديد وفقاً للروح الإسلامية . وقد أعقب استقرار الإسلام فى هذه

الأقطار الشرقية المثقفة التى لم يكن لديها تأريخ مكتوب وكذا فى إفريقية الفطرية التى لم تعرف التأليف إطلاقاً ، ظهور مؤلفات فى التأريخ :

٤ — إن بداية التأليف التأريخى بمعناه الأعم ، أى التوفيق بين المواد المستمدة من السيرة ، والرسائل المتقدمة الذكر ، ومصادر أخرى بغية إدماجها فى رواية تأريخية متماسكة ، إنما ترجع إلى منتصف القرن الثالث ، وأقدم مؤلف سار على هذا النهج القديم هو أحمد بن يحيى البلاذرى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٢٧٩هـ (٨٩٢م) ؛ ولقد تتلمذ البلاذرى على ابن سعد والمدائنى ، وكتاباه الكبيران يشفان عن أثر هذين الأستاذين فى نفسه ، وعن مزاج النقد فى عصره على أكمل وجه ، على أن أسلوب التأليف الذى يتميز به ذلك العصر هو تاريخ العالم الذى يبدأ بالخليقة ويلخص تاريخ العالم فى إيجاز أو إسهاب جاعلا هذا الملخص مقدمة للتاريخ الإسلامى ذاته : وليست هذه الفكرة جديدة ؛ بل يرجح أن تكون توسعاً فى الفكرة التى ينطوى عليها مؤلف ابن إسحاق والتى ترمى إلى ضم الشىء الكثير من التأريخ الجاهلى إلى تأريخ الأمة الإسلامية ؛ بيد أن تأريخ العالم ليس تأريخاً للكون بأصدق معانى الكلمة ، فما إن يبدأ عصر ظهور الإسلام حتى ينتفى كل اهتمام للمؤلف بتأريخ الأمم الأخرى :

وفى هذه الآونة سارت الرواية الفارسية لأول مرة (إلا فى كتاب هشام الكلبى) فى الاتجاه الرئيسى لكتابة التأريخ العربى ، وذلك على الرغم من أن «كتاب الملوك» (خداى‌نامه) الفارسى كان قد نقل إلى العربية قبل ابن المقفع (انظر هذه المادة) المتوفى حوالى سنة ١٣٩هـ (٧٥٦م) بقرن ونيف : وقد أوضحنا فيما تقدم أن المواد المستمدة من القصص اليهودى والمسيحى كانت منذ أمد بعيد ، قد وجدت سبيلها إلى التأريخ العربى تحت ستار تفسير القرآن ، وهو أمر لم يكن فى صالحه تماماً : كذلك كان أثر الرواية الفارسية فيه سيئاً ، ذلك أنه عندما كان هذا التأريخ تابعاً لعلم الحديث كانت سرعة التصديق الطبيعية عند الناس وما كان للذكريات العربية القديمة من روعة فى نفوسهم قد أخضعا لنوع من الاعتماد على التجربة واحترام أصول النقد ، وهما الشرطان الجوهريان لأى تدوين صحيح للتأريخ ، ولكن لم يكد التأريخ يجاوز الميدان الإسلامى حتى عادت الصعوبة القديمة فى التمييز بين العناصر الخرافية وشبه الخرافية والتأريخية ، إلى الظهور ، يصاحبها الميل إلى تصديق كل موضوع فى متناول الخاطر : وهذا الميل قد أذكاه طابع المصادر التى استمد منها المصنفون العرب موادهم لتدوين التأريخ القديم لفارس وغيرها من البلدان : بل إن «خداى‌نامه» ذاتها كانت تشتمل فى أقدم أجزائها على قصص تتناول أشخاصاً خيالية (أسطورية) وعلى تأملات كهنوتية ، وخرافات أبستاقية ، وذكريات عن قصة الإسكندر ؛ وكثيراً ما كانت النزعة القصصية والبلاغية تطغى على الرواية الصحيحة فى الحديث عن ملوك آل ساسان [Noeldeke : *Das Iranische Nationalepos*، الطبعة الثانية سنة ١٩٢٠) وقد انتعشت الدراسات اليونانية بفضل نقل المؤلفات التى كتبت بهذه اللغة إلى

السريانية ، وأثار هذا الانتعاش فى الوقت نفسه اهتماماً بالتراث الهودى والمسيحى واليونانى ، ولم يجد هذا الاهتمام منصرفاً إلا بالرجوع إلى مصادر لم تكن أعلى شأناً من خداى نامه ، مثل المصنف السريانى الموسوم بمغارة الكنز (معارت گزّى)

ومن هذه المصادر استمدت المواد التى نقلها إلى صلب التاريخ الإسلامى مصنفون مثل أبى حنيفة الدينورى (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٢٨٢هـ (٨٩٥م) وابن واضح اليعقوبى (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٢٨٤هـ (٨٩٧م) ومع ذلك فكتاب اليعقوبى من الإفاضة بحيث يشمل سكان الشمال وأهل الصين ، ولذلك فهو إلى موسوعة فى التأريخ أقرب منه إلى كتاب فى التأريخ العام . ومن هذا القبيل كتاب المعارف للراوية ابن قتيبة (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٢٧٦هـ (٨٨٩م) وما وصل إلينا من المؤلفات القرن الثانى فى التاريخ لحمزة الإصفهانى المتوفى حوالى عام ٣٦٠هـ (٩٧٠م) والمسعودى (انظر هذه المادة) المتوفى حوالى عام ٣٤٥هـ (٩٥٦م) . والحق إن المسعودى من أكبر مؤرخى العرب، ولكن فقدان أكبر مصنفاته — التى ليست كتبه الباقية إلا نتفاً منها — يجعل من المتعذر تكوين فكرة صادقة عن النهج الذى اتبعه فيها .

ويتضح جلياً من مثل هذه المؤلفات أن مادة عقلية جديدة قد دخلت على التأريخ العربى ، وفى وسعنا أن نقول إن هذه المادة هى الرغبة فى المعرفة لذاتها ، ومما له دلالته أن كتاباً مثل اليعقوبى والمسعودى لم يكونوا مؤرخين فحسب بل كانوا من الجغرافيين أيضاً ، وقد حصلوا معارفهم الجغرافية من الرحلات البعيدة بوجه خاص ، ولا مراء فى أننا واجدون فى هذا التطور أثر ذلك التراث من الثقافة الهيلينية المتأخرة التى تغلغلت فى جميع مناحى النشاط العقلى فى الإسلام خلال القرنين الثانى والثالث . وقد كان لهذه الثقافة أثر أبعد من من هذا بقليل فى كتابة التأريخ . ولكن الصلة التى نشأت بين التأريخ وبين تقويم البلدان قد أبقى عليها مؤلفون متعاقبون إلى العصر العثمانى (انظر مادة « جغرافيا ») .

على أن هذه المواد الدخيلة لاوجود لها — إذا استثنينا التأريخ الفارسى — فى المؤلف الذى تبلغ فيه الرواية التأريخية القديمة أوجها ، ألا وهو « تأريخ الأمم والملوك » الشهير لمحمد بن جرير الطبرى (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٣١٠هـ (٩٢٣م) ؛ ذلك أن الطبرى كان بادئ ذى بدء محدثاً ، وقد رمى فى تأريخه إلى تكميل تفسيره للقرآن وذلك بعرضه الروايات التأريخية الإسلامية بنفس الإفاضة والنقد النزيه اللذين توخاهما فى مؤلفه السابق . والكتاب ، كما وصل إلينا ، واضح الإيجاز بالنسبة إلى مشروعه الأصلى الواسع النطاق ، وبينما يبدى المؤلف انتقاداته فى التفسير صراحة نراه فى التأريخ يشير إليها تلميحاً ، وكانت مواطن الضعف عنده هى ما يتوقع من محدث مثله — مثال ذلك إيثاره لمصنف « سيف » المنحول للتأريخ على مصنف « الواقدى » بسبب ماحام حول الواقدى من شبهة بين المحدثين ؛ ولكن يتعين علينا — فيما عدا هذه المواطن — أن ننوه ببراعته الفائقة

فيما بقى من الكتاب الذى كان ، بما امتاز به من حجية وإفاضة ، رمزاً لختام عصر من عصور التأريخ . ولم يعن أحد من المصنفين المتأخرين بأن يجمع ويحقق من جديد المواد المتصلة بالتأريخ الإسلامى القديم ، وإنما كانت هذه المواد تلخص عن الطبرى ويزاد عليها أحياناً من البلاذرى ، أو يبدأ بها من حيث انتهى الطبرى .

وقد لفت ضعف القسم الأخير من تأريخ الطبرى الأنظار إلى أن معالجة التأريخ بالاعتماد على الرواية وحدها لاتكفى . وقد جعل نظام الدواوين العمال ورجال البلاط فى مقدمة من يرجع إليهم فى تدوين التأريخ السياسى ، ونحى رجال الدين إلى المرتبة الثانية . ولهذا السبب أيضاً يعد القرن الثالث خاتمة طور خاص فى كتابة التأريخ العربى .

(ب) وما إن اعتبر التأريخ علماً مستقلا حتى أخذ ينمو بسرعة ، وكثرت المؤلفات التأريخية بين القرنين الثالث والسادس كثرة يستحيل معها أن نلم بها فى إسهاب ، ولذلك فسنكتفى بتلخيص أهم اتجاهاتها .

١ — كان علماء كل إقليم قد شرعوا منذ القرن الثالث فى جمع الروايات التأريخية التى تتصل بتأريخهم ، وإذا استثنينا كتاباً فى تأريخ مكة (انظر الأزرقى) يمت فى جوهره إلى ما ألف فى السيرة ، فإن أقدم تأريخ لقطر من الأقطار هو تأريخ مصر وفتوح المغرب الذى ألفه عبد الرحمن ابن عبد الله بن عبد الحكم (انظر هذه المادة) المتوفى ٢٥٧هـ (٨٧١م) . ومما هو خليق بالذكر أن هذا المصنف يحتوى على نفس المواد المميزة للتواريخ العامة المتقدمة الذكر ، ولكنه يفتقر إلى ما فيها من النقد الصحيح . وتعتمد أخبار الغزوات على رواية أهل المدينة والروايات المحلية التى لايوثق بها . أما المدخل إلى الكتاب فليس مستمداً من موادمصرية أصلية بل هو على الأخص مستمد من مصادر يهودية وروايات منقولة عن أهل المدينة . ويلاحظ ذلك المزج الخالى من النقد بين السير الخرافية وبين روايات صحيحة نوعاً ما فى تأريخ الأندلس المنسوب إلى عبد الملك بن حبيب (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٢٣٨هـ (٨٥٣م) وفى الكتاب الجامع لآثار اليمن الموسوم بالإكليل للهمدانى (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٣٣٤هـ (٩٤٥—٩٤٦م) .

وربما كانت التواريخ المحلية التى ألفت عن بعض المدن خلال القرن الثالث أكثر اتزاناً ودقة ، ولم يبق منها سوى مجلد واحد فى تأريخ بغداد (انظر ابن أبى طاهر طيفور) . وفى القرون التالية ظهر عدد كبير من هذه التواريخ ، وكانت تتجه عادة وجهتين تبعاً لاهتمام المؤلف ، فإما إلى السير وإما إلى الحوادث التأريخية (انظر فقرة ٤ فى أسفلها) . والمصنفات التى وصلت إلينا من هذا النوع الأخير لاتخلو دواماً من العناصر الخيالية ، غير أن فيها كثيراً من المواد القيمة التى استبعدت من التواريخ الجامعة ، ومن هنا نشأت أهميتها الكبيرة (انظر على سبيل المثال : النرشخى ، وابن القوطية ، وعمارة ، وابن إسفنديار) . ولما كانت هذه التواريخ فى جملتها تتمشى من حيث الإنشاء وطريقة الأداء مع

ما هو مألوف فى الإقليم الذى تتحدث عنه وفى الزمان الذى كتبت فيه فإنه ينبغى لنا ألا نتناولها بأكثر من ذلك فى هذا المقام ، وحسبنا أن ننوه بأنها تؤلف قسماً هاماً من أقسام التأريخ الإسلامى سواء أكان مكتوباً بالعربية أم بالفارسية .

٢ — على أنه من المتعذر أن نميز بين التاريخ العام والتاريخ الإقليمى بعد منتصف القرن الرابع ؛ ومن ثم كانت الصفة الغالبة على التصنيف التأريخى البحت هى كتابة الحوليات المعاصرة مع التقديم لها فى الغالب بموجز فى التأريخ العام . ولم يصبح فى وسع مؤلف هذه الحوليات أن يجعل أغراضه ورواياته عالمية ، فكل مؤلف مقيد بحدود النظام السياسى الذى يعيش فى كنفه ، ويندر أن يوفق إلى معالجة حوادث تجرى فى أقاليم بعيدة عنه ، ولكن إلى أى حد يمكننا أن نعتبر هذا التقييد مقابلا فى الحياة العقلية لفقدان الوحدة السياسية عند المسلمين ؟ الحق إنها مسألة مازالت مثاراً للجدل ؛ إلا أن هناك عاملا أهم من ذلك فى نظرنا ألا وهو أن تدوين التأريخ السياسى قد انتقل فى الغالب إلى أيدى العمال ورجال البلاط . وقد أثر هذا التغيير فى أسلوبه ومادته وروحه . وقد كان تدوين الحوادث الجارية ميسوراً لدى الكتاب المحنكين وملائماً لطبائعهم ؛ وكانت المصادر التى يستقون منها معلوماتهم هى الوثائق الرسمية والصلات الشخصية وما يدور بين العمال وفى دوائر البلاط من أحاديث . ولهذا السبب اختصر الإسناد إلى حد الاكتفاء بإشارة موجزة إلى المصدر ، بل إن بعض المصنفين المتأخرين قد استغنوا عنه كلية فى كثير من الأحيان . ولكن لم يكن هناك مناص من أن يبدو فى رواياتهم للحوادث ما عرف عن طبقتهم من التحيز والنظر إلى المسائل الاجتماعية والسياسية والدينية نظرة ضيقة . وخلى المؤلفون جانباً تلك الفكرة الدينية القديمة التى أضفت على التأريخ رحابته وروعته ، وأخذت الحوليات تجنح إلى الاقتصار على ذكر ما يفعله الأمير وما تقوم به حاشيته . ونجد من جهة أخرى أن ما يصنفه الكتاب عن الحوادث السياسية الظاهرة موثوق به — على الجملة — مع مراعاة ما يتقيد به كاتب فى خدمة أمير . فالتواريخ المعاصرة لابن مسكويه (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٤٢١هـ (١٠٣٠م) ولهلال الصابئ (انظر مادة « الصابئ ») المتوفى عام ٤٤٨هـ (١٠٥٦م) فيها أثر ينبئ بأن هذين الكاتبين قد أحكما الأخذ بمعيار الدقة وتحررا — إلى أحد ما — من سلطان التحيز السياسى . ومما يثبت أن الكتاب كافة قد أخذوا بهذا المعيار ما بقى لنا من مثل كتابى تأريخ مصر والأندلس اللذين ألفهما عبيد الله ابن أحمد المسبحى المتوفى عام ٤٢٠هـ (١٠٢٩م) وابن حيان القرطبى المتوفى عام ٤٦٩هـ (١٠٧٦ — ١٠٧٧م) ؛

وكان لصبغ التاريخ بالصبغة المدنية أثر آخر خطير . فقد استعاض المؤرخون عن المبررات الدينية القديمة بالدعوة إلى القيمة الأخلاقية لدراسة التأريخ ؛ فهو عندهم يردد ذكر الفعال الطيبة ويبسطها أمثالا نافعة فى تربية الأجيال القادمة (انظر مقدمة كتاب تجارب الأمم لابن مسكويه ؛

ومقدمة كتاب الوزراء لهلال الصابئ) : وقد صادفت هذه الدعوة قبولا تاماً لدى جمهرة علماء الأخلاق ورجال الأدب ، لأنه إذا كان التأريخ فرعاً من فروع الأخلاق وليس علماً من العلوم فإنه لا ينبغي للمؤرخين أن يترددوا فى تكييف أمثالهم التاريخية بما يوائم أغراضهم : وقد ذهبت كتب الأدب و« مرايا الأمراء » الطافحة بمثل هذه الضلالات مدى بعيداً فى إفساد ذوق الجمهور وملكة الحكم عنده ، بل إن بعض المؤرخين والإخباريين لم يسلموا دائماً من هذه العدوى :

٣ — ولنذكر فى هذا المقام تلك الأضاليل التأريخية العديدة التى أذيعت فى هذا العهد أو فى تأريخ متأخر عنه : ولم يكن جل هذه المفتريات محض اختلاق بل كان يستند إلى أساس من الرواية الصحيحة مزج بصنوف الروايات الشعبية والقصص الخيالى ومواد الدعاوة والحزبية ، وكان يرمى فى الغالب إلى هدف سياسى أو دينى معين (انظر على سبيل المثال مواد ابن أعثم وابن قتيبة والمرتضى والأشرف والواقدى) شأنه فى كل ذلك شأن مؤلفات سيف بن عمر المتقدمة الذكر (فقرة ٢ ، أعلاها) :

٤ — على الرغم من أن الفقيه والمحدث قد تنحيا لعمال الديوان عن مكانهما فى تدوين التأريخ السياسى فقد ظلا مستأثرين بكتابة السير التى هى أوسع مجالا من ذلك التأريخ . وكانت كتابة السير — كما قدمنا — ضربا من الرواية القديمة ، ولا شك فى أن التأريخ السياسى كان أكثر إخلاصاً للفكرة القديمة بعد تحوله إلى حوليات عن البيوت المالكة ؛ لأن سير العلماء « ورثة النبى » كانت فى نظر المتعلمين أصدق تعبيراً عن التأريخ الحق لأمة الله على الأرض من النظم السياسية الزائلة التى تشوبها الوثنية فى بعض الأحيان : وكانت المواد المتعلقة بالشخصيات البارزة موضوعاً منذ القدم لمجموعات قائمة بذاتها إلى جانب طبقات المحدثين والفقهاء المنتمين إلى هذا المذهب أو ذاك ، وهذه الطبقات تقوم على عمل فنى ويندر أن تأخذ سمة السير فى معناها الصحيح ، ومن أقدم ما وصل إلينا من هذه المصنفات سيرة الخليفة عمر بن عبد العزيز التى ألفها أخو ابن عبد الحكم المتقدم الذكر ، ومن الواضح أنها تستند فى بعض أجزائها إلى وثائق مكتوبة وفى أجزائها الأخرى إلى رواية أهل التقوى ولاسيما فى المدينة : بيد أن هذه المصنفات تتناول — فى أغلب الأحيان — فريقاً أو طبقة بأسرها من الناس ، ففى المقامات الصوفية — على سبيل المثال — وضعت مصنفات كثيرة فى سير الأولياء وأخصها المؤلف الكبير « حلية الأولياء » لأبى نعيم الأصفهانى المتوفى سنة ٤٣٠هـ (١٠٣٨م) ، أما عند الشيعة فلم يقتصر الأمر على الكتب الموضوعة عن فقهاء الشيعة ومصنفاتهم (انظر الطوسى) وإنما وجدت كتب كثيرة أخرى عن الاستشهاد فى بيت على . ومما يميز هذه الحقبة معاجم تراجم العلماء ومشاهير الرجال الذين خرجوا من مدينة أو إقليم واحد ، والمألوف أن تكون هذه المعاجم كبيرة ضخمة يؤلفها علماء من نفس المدينة أو الإقليم ؛ ومن هذا القبيل معجم

الخطيب البغدادى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٤٦٣هـ (١٠٧١م) الذى يقع فى أربعة عشر مجلداً ؛ ومعظم هذه المؤلفات لم يبق منه شىء إلا التأريخ الكبير لدمشق الذى وضعه ابن عساكر (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٥٧١هـ (١١٧٦م) وسلسلة من التراجم الأندلسية (انظر ابن الفرضى وابن بشكوال وابن الأبّار) وبعض المعاجم المختصرة ؛ ولعل تأريخ دمشق هو أكمل المؤلفات العربية الجامعة التى من نوعه ؛

وكانت كتب التراجم تستقى من مراجع أخرى أيضاً ؛ وهذه الكتب غزيرة المادة كما كان متوقعاً ، وهى تتزود من فقه اللغة بمعناه الضيق ومن فروعه الأخرى التى تجنح إلى الأدب . ومن الصنف الأول ما أنتجه الكتّاب عن طبقات النحاة وتراجم أكابر الفقهاء ؛ ومن الصنف الثانى ما ألفه المصنفون من كتب جامعة عن الشعراء ورجال الأدب (انظر ابن قتيبة والثعالبى) ؛ وقد أفردت مصنفات من هذا القبيل لأصحاب الحرف الأخرى كالأطباء والفلكيين . وكان فن الموسيقى باعثاً على تصنيف أعظم مؤلف عربى فى التراجم فى القرون الأولى ألا وهو كتاب الأغانى لأبى الفرج الإصفهانى (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٣٥٦هـ (٩٦٧م) ؛

ويبدو من جهة أخرى أنه لم يكن هناك إقبال من الكتاب على أن يترجموا لأنفسهم . ولم يبق من آثار ذلك العهد سوى رسالتين للمؤيد فى الدين (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٤٧٠هـ (١٠٨٧ م) وأسامة بن مرشد بن منقذ (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٥٨٤هـ (١١٨٨م) .

وكل هذه الكتب التى وضعت فى التراجم تتميز هى والتراجم الإسلامية المتأخرة بخصائص مشتركة . فهى تعنى فى الغالب بطريقة الإسناد ، وتؤرخ الحوادث — ولاسيما تأريخ الوفاة — بدقة فائقة ، وتورد أهم ما يكتنف حياة المترجم له فى إيجاز ؛ ولاتخرج الإشارات المختصرة عن هذه الخصائص مضافاً إليها بيانات بأسماء المؤلفات إذا كان المترجم له كاتباً ، ومقتطفات من الشعر إذا كان شاعراً ؛ وجل مادة التراجم نوادر لم يراع فى ترتيبها التاريخ أو الموضوع ؛ وإبراز شخصية المترجم على هذا النمط يترك فى الأذهان أثراً واضحاً فى غالب الأحيان ، إلا أنه يكون فى بعضها مضطرباً وبخاصة إذا لم يوجد ما يؤيد صحة هذه النوادر . ومع ذلك فإن هذا الصنف من التأليف — رغم كل ما يرمى به من اطمئنان للأقاويل وعدم السير على قاعدة ما — يعتبر مكملا قيماً للحوليات السياسية مصححاً لها بحكم قربه من حياة الناس ؛

٥ — ولقد امتزج التأريخ بالتراجم فى عهد متقدم ، وشاهد ذلك تلك التواريخ التى تقوم على السير . وكان هذا الأسلوب فى التأليف ملائماً كل الملاءمة لأولئك الذين كتبوا تواريخ الوزراء مثل محمد بن عبدوس الجَهْشيارى المتوفى سنة ٣٣١هـ (٩٤٢ — ٩٤٣ م) وهلال الصابئ المتوفى عام ٤٤٨هـ (١٠٥٦م) وقد سبق أن تحدثنا عنه ، وعلى ابن مُنْجِب الصيرفى المتوفى عام ٥٤٢هـ (١١٤٧ — ١١٤٨م) وهو الذى حدثنا عن وزراء الخلفاء الفاطميين ، كما كان ملائماً لأولئك الذين صنفوا تواريخ القضاة ؛ ومن أقدم التواريخ التى من هذا

القبيل ما كتبه محمد بن يوسف الكندى المتوفى عام ٣٥٠هـ (٩٦١م) عن قضاة مصر ، وما كتبه محمد ابن الحارث الخُشَنى المتوفى عام ٣٦٠هـ (٩٧٠ - ٩٧١م) عن قضاة قرطبة .

وقد نهج الصولى المتوفى سنة ٣٣٥هـ (٩٤٦م) نهجاً خاصاً فى «كتاب الأوراق» الذى ألفه فى تأريخ العباسيين ، إذ جمع بين التراجم السياسية والتراجم الأدبية . ولما قامت البيوت الحاكمة فى مختلف الأقاليم طبقت عليها هذه الطريقة حتى حلت الحوليات الخاصة بهذه البيوت فى القرنين الخامس والسادس محل الحوليات القائمة على الرواية ، وذلك فى ولايات المشرق على الأقل . وكانت هذه الخطوة بالغة الضرر ، لأن تعظيم العنصر الشخصى قد زاد من أهمية العوامل الشخصية ولاسيما عندما شرع الحكام أنفسهم يتحكمون فى كتابة تواريخ عصرهم ويشرفون عليها . وبذلك أضحى التأريخ عملا يسوده التلفيق ، وحل أسلوب رسائل الكتاب (انظر مادة سجع) القائم على البلاغة والتعقيد محل الأسلوب السهل البسيط . ويظهر أن إبراهيم الصابئ (انظر مادة «صابئ») المتوفى عام ٣٨٤هـ(٩٩٤م) هو أول من اتبع النهج الجديد فى مصنفه المفقود الذى ألفه فى تأريخ البويهيين ويعرف بالتاجى . وقد عمم العُتْبى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٤٢٧هـ (١٠٣٥م) هذا النهج فى المصنف المشابه لهذا ألا وهو «اليمينى» فى تأريخ سبكتكين ومحمود الغزنوى . ولعل لهذا صلة بنهضة اللغة الفارسية والرواية التاريخية الفارسية (انظر فقرة ١ ، ٤ أعلاها) فى المشرق ، بل ربما كان هناك أثر للملحمة الفارسية التى كانت فى ذلك الوقت آخذة فى الظهور (انظر دقيقى والفردوسى) ؛ ولئن أمكن تبرئة مؤلفى التواريخ الرسمية من الكذب المتعمد أو من أكثر الأدواء شيوعاً - ونعنى بذلك الخضوع وإخفاء الحقائق - فإننا لا ننسى أن اتجاههم للطنطنة وافتقارهم إلى الحكم السليم يترك أثراً سيئاً فى النفس : ومن سوء الطالع أن ماكان لبعض هذه التواريخ من صيت بعيد فى أوساط الأدباء وتوالى صدور مثل هذه التواريخ قد أديا إلى اعتبارها نموذجاً للتأريخ الإسلامى بوجه عام . غير أن هذه النظرة لا تنصف تماماً ذلك العلم الذى أقامته الأجيال الأولى من علماء المسلمين فى صبر وجلد :

٦ - وفى هذه الظروف غير الملائمة شرع فى كتابة المصنفات التأريخية من جديد باللغة الفارسية . ومما تجدر ملاحظته أن كثيراً من أقدم ما ظهر من المصنفات كان منقولا من الكتب العربية أو موجزاً لها . وأول هذه المصنفات ذلك التلخيص المشوب بالتعسف الذى أعده الوزير أبو على البلعمى (انظر هذه المادة) عام ٣٥٢هـ لتأريخ الطبرى ، وهذا الموجز لا يخلو من زيادات هامة فى كثير من الأحيان (انظر الگرديزى) ؛ ولم يصل إلينا سوى بعض التواريخ المحلية وتواريخ البيوت الحاكمة التى كتبت بالفارسية فى ذلك العهد ، وليس فى هذه التواريخ من السمات التى تميزها عن المؤلفات العربية المعاصرة فى ولايات المشرق إلا القليل . ويلوح أن كثيراً من الكتاب مثل النَّسَوى (انظر هذه المادة) كانوا يجارون الظروف فيكتبون حيناً بالعربية وحيناً آخر

بالفارسية ؛ غير أن هناك مثلا بارزاً خرج على المألوف فى هذه المصنفات وهو تلك اليوميات الكاملة الخالية من الهوى الحزبى التى ألفها أبو الفضل البيهقى المتوفى عام ٤٧٠ ﻫ (١٠٧٧ م)؛ وهذا الكتاب نسيج وحده بين ما وصل إلينا من المؤلفات التى ترجع إلى ما قبل العهد المغولى؛

وقد نهضت اللغة الفارسية وبدأت تصبح لغة أدب فى عهد الأسر التى حكمت فارس فى القرن الرابع الهجرى الموافق العاشر الميلادى؛ ومعظم الفضل راجع إلى حكام الأتراك فى القرون التالية، الذين كانوا لا يعرفون اللغة العربية بوجه عام؛ وقد نقلوا اللغة الفارسية إلى البلاد التى غزوها، وكانت فتوحاتهم تمتد غرباً إلى الأناضول وشرقاً إلى الهند؛ وما إن وافى القرن السادس على التمام (القرن الثانى عشر الميلادى) حتى بدأت التواريخ الفارسية تدون فى هذه البلاد، فكان فى آسية الصغرى محمد بن الراوندى حوالى عام ٦٠٠ ﻫ (١٢٠٣م) وفى الهند فخر الدين مبارك شاه المتوفى بعد عام ٦٠٢ ﻫ (١٢٠٦ م) وهو جد ذلك الفرع الطويل من المؤرخين الهنود الفرس؛

٧ — وينبغى لنا قبل أن ننتقل إلى الحقبة التالية أن نشير فى إيجاز إلى فرعين آخرين من فروع التأليف المتصل بالتأريخ. فقد استخدمت العلوم الرياضية والفلكية فى تأريخ الحوادث، ونجد شواهد ذلك فى عدة مؤلفات قديمة. وخلفت لنا هذه الطريقة أثراً بارزاً هو كتاب «الآثار الباقية» لأبى الريحان البيرونى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٤٤٠ ﻫ (١٠٤٨ م)، أما الفرع الآخر فميله إلى الآثار القديمة أظهر من ميله إلى التأريخ بمعناه الدقيق. إذ هو قد اقتصر على الكلام على مساكن القبائل العربية فى أوطانها الجديدة؛ ومن الجلى أن هذا التأليف الموسوم بالخطط قد ظهر فى العراق، وأهم كتاب فى الخطط قد فقد، وهو للهيثم بن عدىّ المتوفى عام ٢٠٧ ﻫ (٨٢٢ — ٨٢٣ م)؛ وقد لقى هذا الصنف من التأليف عناية خاصة لدى كتاب مصر.

ثم نذكر أخيراً أن انتشار اللغة العربية بين جماعات النصارى فى المشرق قد أدى إلى تأليف كتب عربية فى تأريخ الكنائس النصرانية، وهذه الكتب تشتمل أحياناً على تأريخ البوزنطيين والعرب وأشهر من ألف كتباً من هذا القبيل البطريق الملكانى يوتيخيوس (انظر هذه المادة) والأسقف اليعقوبى أبو البشر (Severus ساويرس) ابن المقفع (انظر هذه المادة)؛ وهناك مؤلف عجيب فى هذا الميدان ألا وهو تأريخ الديارات النصرانية فى مصر وغربى آسية الذى ألفه الكاتب المسلم على بن محمد الشابُشْتى المتوفى عام ٣٣٨ ﻫ (٩٩٨ م)؛

ج — ويزداد التباعد بين التأريخ العربى والفارسى ابتداء من القرن السادس الهجرى الموافق الثانى عشر الميلادى؛ وتمت بفتوح المغول الخطوة النهائية فى سبيل حلول اللغة الفارسية محل اللغة العربية فى ميدان الثقافة الفارسية التركية، وقد انتشرت هذه الثقافة فى الوقت نفسه نتيجة للتوسع الإسلامى فى جميع هذه الأقاليم؛

ومع ذلك فقد زاد الإنتاج فى التأريخ العربى، ولم يعد فى وسعنا إزاء هذه الكثرة

البالغة فى المواد إلا أن نعالج التاريخ العربى (١) والفارسى (٢) كلا على حدة .

١ — ولقد اتخذت جل المؤلفات التاريخية فى ذلك العهد نفس السبل التى توجهت إليها من قبل ، وهى تتميز فى الوقت نفسه بجماع من المواد الجديدة ، وأبرز هذه التغييرات ما طرأ على العلاقات بين التراجم والأخبار السياسية من جهة وما انتاب مادة التواريخ العامة من جهة أخرى . أما العوامل الكامنة التى أفضت إلى هذا التطور فهى ظهور العالم المؤرخ ثانية إلى جانب المؤرخ الرسمى فيما يختص بالأولى ، وانتقال مركز النشاط فى التأريخ العربى من العراق إلى الشام ثم إلى مصر فيما يختص بالثانية .

٢ — وأهم ظواهر العهد الجديد فى كتابة الحوليات عودة المصنفين إلى التأليف فى التأريخ العام الذى يبدأ بخلق العالم أو التأليف فى التأريخ العام الذى يبدأ بظهور الإسلام ، وهو الأغلب ، وبذلك انتعشت تلك النظرة القديمة الإنسانية التى تقوم على أن التأريخ هو حوليات عن البشر ، ولو أنه لم يقم بأى تحقيق جديد لتأريخ القرون الأولى . زد على هذا أن اتجاه العالم باد فى ذلك الجهد الذى أنفق فى سبيل الجمع بين الحوليات السياسية والحوليات القائمة على التراجم ، وهو أمر مشاهد فى الأخبار المحلية المتقدمة مثل تأريخ دمشق لابن القلانسى (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٥٥٥ هـ (١١٦٠م) . ولا شك فى أن الحيز النسبى الذى يفرده المؤلف لهذه الحوليات أو تلك يتبع هواه . فى بعض التواريخ (انظر ابن الجوزى والذهبى وابن دقماق) تطغى أخبار الوفيات على الحوادث السياسية حتى لتتضاءل هذه وتقتصر فى الغالب على جمل قليلة مقتضبة : والأمر على عكس ذلك فى تأريخ الكامل المشهور الذى ألفه عز الدين ابن الأثير (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٦٣٠ هـ (١٢٣٣ م) : ويتميز هذا الكتاب بما بذله المؤلف من محاولة سرد التأريخ بأسلوب يجعله أقرب إلى الحياة منه إلى الجمود : وآية ذلك أنه حشد الحوادث فى روايات وأدخلها جميعاً فى إطار من الحوليات ؛ ولئن كشف الفحص الدقيق عن أن هناك عيوباً فى طريقة تناول ابن الأثير لمواد كتابه فإن رشاقة هذا الكتاب وما امتاز به من إشراق قد أكسباه شهرة باكرة ، وجعلا منه ذلك المرجع العمدة الذى استقى منه المصنفون المتأخرون ؛

وقد يجمل بنا أن نذهب إلى أن إحياء فكرة الخلافة على الناس كافة كانت من بين الأسباب التى أوحت بهذا الاتجاه العالمى . ولكن جمهرة من المؤرخين المتأخرين بالغوا فى احتذاء هذا المثل ، وأكثر هؤلاء يعتمد اعتماداً كبيراً على ابن الأثير (انظر ابن واصل ، وسبط ابن الجوزى ، وابن العبرى ، وأبى الفداء ، وبيبرس بن المنصورى ، وابن كثير ، واليافعى) ولو أنهم كانوا يكملون مقتبساتهم بمواد محلية وأخرى أحدث عهداً . وقد أبدى بعض المؤلفين شيئاً من الاستقلال ، وشاهد ذلك تلك الحوليات التى ألفها صاحب الموسوعة المصرى شهاب الدين النويرى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م) وابن الفرات (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٨٠٧ هـ (١٤٠٥م) ؛

وقد سار جرجيس المكين النصرانى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٦٧٢ هـ (١٢٧٣ م) على نهج يوتيخيوس (انظر فقرة ب ٧) ومع ذلك فإن أهم التواريخ العامة المتأخرة من جهة علم تدوين التأريخ هى ما كتب فى الأندلس والمغرب : وإذا قارنا المؤرخين فى المغرب بمعاصريهم فى المشرق ألفينا أن تصور أولئك للتأريخ أوسع أفقاً ونظرتهم له أقل هوى : ولم يبق من التواريخ العديدة التى صنفها ابن سعيد المغربى (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٦٧٣ هـ (١٢٧٤ م) سوى أجزاء متفرقة لكنها كافية للدلالة على أنه اعتمد فيها على نسخ كثيرة موثوق بها من عدة مؤلفات قديمة ، وكان ابن سعيد هذا وجلا كثير الرحلة لا يكل دؤوباً على البحث لا يعتور عزيمته وهن .

وليس فى مقدورنا أن نوفى فى هذا المقام الكلام على تأريخ عبد الرحمن بن خلدون (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) الذى ذاع صيته فى الخافقين ، وهو راوية للأخبار لا نرضى عن روايته فى بعض الأحيان، ولم تُقل بعد الكلمة الأخيرة عن مكانته بين الفلاسفة المؤرخين على الرغم من وفرة ما كتب فى هذا الصدد ، وهناك مسألة ما زالت مستغلقة من وجهة نظر علم تدوين التأريخ عند المسلمين ، وهذه المسألة هى أنه لا يوجد ما يدل على أن أحداً من خلفاء ابن خلدون قد درس أو طبق المبادئ التى أذاعها على الرغم من تألق نجم مدرسة المؤرخين المصريين فى القرون التالية وانصراف الهمم إلى التأريخ فى تركية حيث ترجمت المقدمة فى القرن السابع الهجرى الموافق الثامن عشر الميلادى .

٢ — وقد ظهر إلى جانب التواريخ العامة عدد كبير من التواريخ المكتوبة عن الأقاليم أو عن الأسر المالكة أو فى التراجم ، وجل هذه المؤلفات كتبها أولئك الذين صنفوا التواريخ العامة ؛ وذهبت فتوحات المغول بريح الثقافة العربية فى فارس والعراق ولم يبق من آثارها — بعد أن ظهر تأريخ العباسيين المفقود الذى ألفه تاج الدين بن الساعى المتوفى عام ٦٧٤هـ (١٢٧٥م) — سوى مصنفات قليلة تنطوى على بعض تواريخ ومختصرات ضئيلة القيمة (انظر ابن الطِقْطَقَى)، ومع هذا فإن مركز التأريخ العربى كان قد انتقل قبل ذلك إلى الشام حيث كان قيام دولتى بنى زنكى وبنى أيوب قد حفز الهمم إلى تأليف سلسلة من التواريخ ، وكان ممن اجتذبهم إلى هذا اللون من التصنيف عماد الدين الإصفهانى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٥٩٧ هـ (١٢٠١ م) وهو آخر من يمثل مدرسة فارس والعراق التى تؤثر الكتابة المسجوعة . غير أن الشآميين نبذوا ذلك الأسلوب المنثور المنمق وفضلوا عليه نثراً أكثر استقامه وقرباً من الطبيعة ، وهو أمر عاد على التأريخ العربى فيما بعد بأجزل الفوائد ؛ وإن ما صنفه بهاء الدين بن شداد (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٦٣٢هـ (١٢٣٤م) وأبو شامة (انظر هذه المادة) المتوفى عام٦٦٥هـ (١٢٦٨م) فى التراجم ليفوق ماصنفه عماد الدين فى نفس الموضوع بمراحل .

والحق إن التواريخ المسجوعة كانت تعود إلى الظهور بين الحين والحين ، بل إن الكاتب المصرى ابن عبد الظاهر (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٦٩٢ هـ (١٢٩٣ م) قد ابتدع أسلوباً جديداً بتأليفه تأريخ السلطان بيبرس شعراً ، غير أنه من الواضح أن هذا التطور لا يعزى إلى أى مؤثر خارجى ، شأنه فى ذلك شأن استخدام المنشئ بدر الدين بن حبيب (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٧٧٩ هـ (١٣٣٧ م) السجع فى تاريخه ، ولكن السيرة المسجوعة المشهورة التى نظمها ابن عربشاه الدمشقى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٨٥٤ هـ (١٤٥٠ م) فى هجاء تيمور هى بدون ريب متأثرة بالكتابات الفارسية المعاصرة (انظر فقرة (٢) ٢ أسفلها) .

ونجد من جهة أخرى أن تأريخ البلاغة على عهد الفاطميين الذى ألفه الداعى اليمنى عماد الدين إدريس بن الحسن المتوفى عام ٨٦٢ هـ (١٤٦٧ م) وسماه عيون الأخبار هو كتاب يشعر قارئوه شعوراً عجيباً بأنه يشبه أن يكون صدى متأخراً للرواية الساسانية القديمة (انظر فقرة ١ ، ٤) .

وقد سار المماليك سيرة أسلافهم الأيوبيين وشملوا برعايتهم كتاب التأريخ ، وظلت دمشق وحلب مقرين لرواة بعيدى الهمة ، وإن كانت الثانية لا تستطيع أن تجارى الأولى فى هذا المضمار . وعلى الرغم من أنه كانت هناك بعض الصلة المتبادلة بين رواية القاهرة ورواية هاتين المدينتين فإن هذه الرواية كانت تتميز بشىء من الاستقلال وبخاصة فى باب التراجم (انظر فقرة ٣ فى آخرها)

وما إن وافى القرن الأخير من حكم المماليك حتى ظهرت مدرسة مصرية متميزة من المؤرخين تخرج فيها نخبة ممتازة من الكتاب إلا أنها لم تلبث أن انهار صرحها فجأة . وتبدأ هذه النخبة بتقى الدين المقريزى (انظر هذه المادة) صاحب التصانيف الكثيرة المتوفى عام ٨٤٥ هـ (١٤٤٢ م) ومنافسه العَيْنى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٨٥٥ هـ (١٤٥١ م) ثم يأتى بعدهما تلميذ المقريزى أبو المحاسن بن تغرى (تنرى) بردى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٨٧٤ هـ (١٤٦٩ م) ومنافسه على بن داود الجوهرى المتوفى عام ٩٠٠ هـ (١٤٩٤ – ١٤٩٥ م) وشمس الدين السخاوى المتوفى عام ٩٠٢ هـ (١٤٩٧ م) والكاتب المتفنن فى علوم جمة جلال الدين السيوطى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٩١١ هـ (١٥٠٥ م) وتلميذه ابن إياس (انظر هذه المادة) المتوفى حوالى عام ٩٣٠ هـ (١٥٢٤ م) .

وظهر فى القرن التالى مؤرخ آخر للفتح العثمانى هو أحمد بن زُنْبُل المتوفى بعد عام ٩٥١ هـ (١٥٤٤ م) إلا أنه كان يتبع مذهباً فى الرواية مختلفاً . وعلى الرغم من أن هؤلاء الكتاب قد وقعوا فى كثير من الأخطاء التى وقع فيها أولئك الذين ألفوا الحوليات السياسية الأولى إلا أن انخراط العالِم ورجل البلاط فى زمرتهم وتناوبهما على التصنيف قد جعل هذه التواريخ أوسع أفقاً وأصح حكماً ، وباعد بينها وبين المديح كثيراً . وأظهر ما فى مؤلفاتهم أنها تقتصر على مصر إلى حد أن أولئك الذين صاغوا مؤلفاتهم على

نسق التواريخ العامة قد جعلوها ضمن إطار مصرى صميم . وأبرز كاتب جرى هذا المجرى هو المقريزى ؛ ولا ترجع مكانته إلى دقته التى لم تكن معصومة من الزلل بقدر ما ترجع إلى دأبه ومثابرته وتشعب أغراضه وعنايته بوجوه التأريخ التى تجنح إلى الاجتماع والإحصاء .

وتختلف كتابات المؤرخين الذين كتبوا عن الأقاليم عن مؤلفات هؤلاء من حيث النطاق أكثر من اختلافها معها فى المنهج أو فيما تقوم عليه شخصية الكاتب . فالمصنفات اليمنية التى ألفها ابن وهّاس الخزرجى المتوفى عام ٨١٢ هـ (١٤٠٩ م) وابن الدَيْبَع (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٩٤٤هـ (١٥٣٧ م) تشبه فى مادتها التواريخ المصرية شبهاً كبيراً وإن كانت أضيق نطاقاً .

وما يقال فى هذه المصنفات اليمنية ينطبق على تواريخ الأسر الحاكمة والتواريخ المحلية التى كتبت فى المغرب والأندلس ؛ وهناك بعض كتاب يفوقون غيرهم من مؤرخى المغرب فى المادة وفى طريقة الأداء مثل عبد الواحد المراكشى (انظر هذه المادة) الذى عاش فى القرن السابع الهجرى الموافق الثالث عشر الميلادى ، وابن أبى زرع (انظر هذه المادة) الذى عاش فى القرن الثامن الهجرى الموافق الرابع عشر الميلادى ، إلا أن الوزير الغرناطى لسان الدين بن الخطيب (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٧٧٦ هـ (١٣٧٤ م) يتميز عليهم جميعاً لأنه بلغ من الكمال مرتبة تصل إلى حدود العبقرية .

ولعل ابن عذارى (انظر هذه المادة) يضارع ابن الخطيب إن لم يفقه فى مضمار التأريخ القائم على النقد ، وهذا الحكم مبنى على المؤلفات التى بقيت فى أيدينا لكليهما .

٣ — على الرغم من أن همم الكتاب قد انصرفت انصرافاً عظيماً إلى التأريخ السياسى فإن نبوغ العرب الحقيقى فى علم تدوين التأريخ يتجلى فى كتابة السير أكثر من تجليه فى رواية الأخبار . ولقد كان الجمع بين التراجم وبين الحوليات السياسية — سواء أكانت عامة أم محلية — عملا كاد ينعقد عليه إجماع مؤرخى العرب فى ذلك العهد كما سبق أن بينا ؛ ويبقى علينا الآن أن نبحث فى تلك الطائفة الكبيرة من المؤلفات الموقوفة على ما لا يدخل فى باب التراجم السياسية .

فى خلال النصف الأول من القرن السابع الهجرى الموافق الثالث عشر الميلادى بلغ الميل إلى التخصص الذى ظهر فى العهد السابق (انظر فقرة ب، ٤) أقصاه بتأليف طائفة من المجموعات ١
فى التراجم لها شأن خاص . فقد ألم ياقوت الرومى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٦٢٦هـ (١٢٢٩م) بستة قرون مرت على الأدب العربى فى كتابه «إرشاد الأريب» . وقد صور لنا ابن القِفْطى المصرى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٦٤٦هـ (١٢٤٨م) وابن أبى أصيبعة الدمشقى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٦٦٨هـ (١٢٧٠م) فى معجميهما كل ما أنفقه المسلمون الأولون من جهد فى الطب والعلوم . ولم ينقطع التأليف فى تراجم من نحرجوا من إقليم واحد ، وشاهد ذلك تأريخ حلب الذى ألفه القاضى كمال الدين (انظر هذه المادة) ابن العديم

المتوفى عام ٦٦٠هـ (١٢٦٢م) وتأريخ غرناطة الذى ألفه ابن الخطيب وغير ذلك من المجموعات التى تكمل هذه التواريخ عادة ، ويضاف إلى هذه المصنفات كتب طبقات (انظر هذه المادة الفقهاء غيرهم المألوفة ، وبحوث فى آثار القدماء ، ومثال ذلك المعجم الذى ألفه المؤرخ ابن الأثير فى الصحابة وسماه «أسد الغابة» :

وظهر إلى جانب هذه المؤلفات القائمة على التخصص نوعان جديدان من المعاجم الشاملة فى التراجم ، وانتشر هذا الصنف من التأليف وبخاصة فى الشام : وقد ابتدع ابن خلكان (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٦٨١هـ (١٢٨٢م) النوع الأول ، أى العام ، والحق إن دقته ومزاجه يبرران مالاقاه كتابه من ذيوع الصيت ، غير أن المعجم الذى ألفه خليل بن أيبك الصفدى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٧٦٤هـ (١٣٦٣م) يفوق معجم ابن خلكان حجماً ومدى حتى لوضممنا إلى هذا الذيل الذى صنفه ابن شاكر الكتبي (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٧٦٤هـ (١٣٦٣م) ، وقد حال كبر حجم مؤلف الصفدى دون طبعه إلى الآن ، ولهذا المؤلف أيضاً ذيل ألفه المؤرخ أبو المحاسن وسماه «المنهل الصافى» .

أما النوع الثانى من هذه المعاجم فبعيد الغرض ، إلا أنه يقتصر على مدة محدودة من الزمن : ولعل لهذا النهج فى التأليف صلة بالتأريخ العام للذهبى (انظر فقرة ج ، ١ فى أعلاها) الذى رتب مواد التراجم وقسمها إلى طبقات حتى نهاية القرن السابع الهجرى ، ويمكن استخلاص هذه المواد من الرواية الأصلية بحيث تؤلف عملا مستقلا . وإن فكرة سلك التراجم فى عدد من القرون لتعود إلى البرزالى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٧٣٩هـ (١٣٣٩م) وكان معاصراً للذهبى : وقد بدأت هذه الطريقة بداية حسنة بظهور الدرر الكامنة لابن حجر العسقلانى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٨٥٢هـ (١٤٤٩م) لأن هذا الكاتب قد جمع فى مصنفه مشاهير الرجال والنساء فى القرن الثامن الهجرى ورتبهم ترتيباً أبجدياً ؛ وفى هذا المصنف آخر أثر لنظام الوفيات الذى يرد كل شخص إلى القرن الذى مات فيه ؛ والمعجم الذى يقابل هذا فى القرن التاسع الهجرى اسمه «الضوء اللامع» وهو من تأليف تلميذ لابن حجر يدعى السخاوى ، وقد تقدم ذكره ، وهومن وفيات عام ٩٠٢هـ (١٤٩٧م) وسارت الأجيال المتأخرة بهذه السلسلة من المعاجم حتى القرن الثانى عشر الهجرى (انظر الفقرة د ، ١ ، ٢) :

(٢) — ١ : وهناك ركن من الأركان العامة فى بناء الرواية الخاصة بالتأريخ الإسلامى العام يقوم وسط المذاهب المتباينة التى أخذ بها الفرس فى علم تدوين التأريخ من القرن السابع الهجرى إلى القرن العاشر : غير أن أقدار المؤلفين الفرس وأصالتهم تقاس بمقدار استقلالهم فى تشييد بنائهم على هذا الأساس . والتواريخ العامة العديدة المكتوبة فى فارس أو فى الهند ماهى إلا نقول من المصادر القديمة زيد عليها من المواد ما يصل بها إلى الزمن الذى كتبت فيه ، وشأنها فى التقليد وتفاهة القيمة

شأن مثيلاتها فى العربية ، إن لم تكن دونها بعمرا بالنقد .

وهذه المؤلفات ، ومنها على قبيل المثال الكتاب الذى ألفه منهاج الدين الجوزجانى (انظر هذه المادة) المتوفى بعد عام ٦٦٤هـ (١٢٦٥م) لها قيمة خاصة بوصفها تواريخ محلية ، أما قيمتها فى نظر علم التأريخ فلاتساوى شيئاً كثيراً . وعلى هذا فسنوجه جل همنا فى هذا المقام إلى ما أنتجته المذاهب المختلفة التى كانت تزدهر من وقت إلى آخر فى أنحاء شتى بفارس والهند والتى أثمرت نوعاً متميزاً من المؤلفات التأريخية .

٢ — وكانت نشأة إمبراطورية المغول غربى آسية الحافز الأول الذى دفع الكتاب إلى تأليف مثل هذه المجموعة المتميزة من المؤلفات التى استهلت بالتأريخ المبتكر القائم بذاته الذى ألفه علاء الدين عطاء ملك الجوينى (انظر هذه المادة) المتوفى سنة ٦٨١هـ (١٢٨٣م) وإن لهذا التأريخ — على الرغم من ذلك — صلة بذلك الصنف من التواريخ الذى توافر عليه الكتاب ، وهو ماسبق أن وصفنا (فقرة ب ، ٢ فى أعلاها) . وتبدأ المدرسة المغولية الحقة بالمجموعة الذائعة الصيت التى ألفها الوزير فضل الله رشيد الدين طبيب (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٧١٨هـ (١٣١٨م) وهذه المجموعة هى الأثر المباشر لدخول الإيلخانية فى الإسلام . وكان رشيد الدين يؤلف كتبه أجزاء باللغتين العربية والفارسية . فجعل الجزء الأول خاصاً بالأسر المالكة واعتمد فيه على الرواية المغولية اعتماداً كبيراً ثم ذيله بتأريخ ألجايتو .

ويحوى الجزء الثانى إشارات فى تأريخ الهند والصين وأوربة ، وهو يتفق فى هذا الشأن وذلك الفرع من التأريخ العربى الذى انصرف عنه الكتاب أمداً طويلا ، ونعنى به الموسوعات . ويختلف عنه فى أن مواده مستقاة من رواة معاصرين ؛ ويماثله فى أن تصور الكاتب لمؤلفه خير من حقيقة المؤلف نفسه ؛ ومع ذلك فإن هذا لاينقص من شأنه . ثم إن هذا الجزء قد اشتهر برصانة أسلوبه وتحريه للإسهاب أكثر من اشتهاره بالأخذ بأسباب الجمال . ولايعنينا كثيراً أن يكون مرجع الفضل فى هذا إلى رشيد الدين أو إلى عبدالله بن على القاشانى . وإنما الذى يستوقف نظرنا هو أنه على الرغم من ذيوع صيت كتاب رشيد الدين فى الخافقين فإنه قد ارتكس فجأة . ونبذ جميع الكتاب المنتمين إلى هذه المدرسة طريقته نبذاً تاماً ، مع أنهم كانوا موضع رعايته . ولم يشذ عن ذلك سوى اثنين من أصحاب المختصرات هما بناكتى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٧٣٠هـ (١٣٢٩ — ١٣٣٠م) وحمد الله مستوفى القزوينى (انظر هذه المادة) المتوفى بعد عام ٧٥٠هـ (١٣٤٩م) . وجل هؤلاء — بما فيهم القزوينى نفسه — قد استعاضوا عن ذلك بمحاولة التفوق على الفردوسى بتأليف تواريخ فى صورة الملاحم الطويلة القائمة على ذلك الوزن الشعرى الذى انتهجه .

وليس هناك مؤلف هام آخر مماكتب بالنثر سوى ذلك التأريخ البليغ الأسلوب الذى صنفه عبد الله بن فضل الله المتوفى بعد عام ٧١٢هـ (١٣١٢م)

والملقب بوصّاف ، وهو ينحو نحو النمط القديم المعروف بالتأريخ الرسمى (انظر فقرة ب، ٥) ؛ وقد أصبح هذا التاريخ عمدة ، وكان من شأنه أن أغرى الأجيال اللاحقة من مؤرخى الفرس بالضرب فى بيداء البلاغة .

وتعثر التأريخ فى الفترة بين انحلال المدرسة المغولية وقيام تيمور . وكان هذا الفاتح يضم إلى حاشيته جماعة من الكتاب وقفهم على تدوين تأريخ حملاته وقراءة ما يكتبونه بين يديه . وعلى هذا النمط خلد ذكر حكمه بتاريخ منظوم باللغة التركية اسمه «تأريخ خانى» وآخر بالفارسية كتبه نظام الدين شامى ، وقد حذر نظام الدين من الركون إلى البلاغة والطنطنة . وعلى الرغم من ذلك عدا النسيان على مصنفه الموسوم بـ «ظفرنامه» ونبه ذكر المصنف المنمق الذى ألفه شرف الدين (انظر هذه المادة) على يزدى المتوفى عام ٨٥٨هـ (١٤٥٤م) وسماه بالاسم نفسه ، وغدا منذ ذلك الوقت نموذجاً لرشاقة الأسلوب . وقد بلغ هذا النشاط فى كتابة التأريخ غايته فى عهد خلفاء تيمور ، وبخاصة فى مدرسة هراة التى أحيت رواية رشيد الدين فى ظل رعايتهم ووكل شاهرخ إلى حافظ أبرو (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٨٣٣هـ (١٤٣٠م) أن يعيد نشر «جامع التواريخ» ويذيله ، وقد قام هذا الكاتب نفسه بتأليف تأريخ عام لولد شاهرخ بايسنغر ، وهذا التأريخ قليل الحظ من الابتكار إلا أن أسلوبه سهل رصين . ونلمح هذه الرصانة نفسها فى المجمل الذى ألفه فصيح الخوافى حوالى عام ٨٤٥هـ (١٤٤١م) ولعلها بادية فى الأربعة «أولوس» الذى ألفه السلطان ألغ بك (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٨٥٣هـ (١٤٤٩م) ، ولم يبق من هذا المصنف سوى مختصر له ؛ وكان هذا السلطان واسع المعرفة متفنناً فى علوم جمة ؛ ونحن لانستطيع أن نخرج من كتابة التأريخ ذلك الأسلوب الرشيق المرصع الذى أشاعه كتاب من أمثال حسين كاشفى (انظر هذه المادة) ؛ واستجابت جمهرة المؤلفين التيموريين لفعل هذا الأسلوب ، وأخذت المؤلفات المتأخرة تستبحر فى البلاغة والطنطنة ؛ ولم يستطع عبد الرزاق السمرقندى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٨٨٧ هـ (١٤٨٢ م) — بأسلوبه الآخذ بقسط وافر من الاعتدال — أن ينافس ذلك الأسلوب المرصع الذى كتبت به «روضة الصفاء» لميرخواند (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٩٠٣هـ (١٤٩٨م) لأن هذا الأسلوب المنمق صادف هوى فى نفوس الناس . وقد نقل خواندمير حفيد ميرخواند رواية هراة فى صورتها المتأخرة إلى الهند حيث وجدت فى هذه البلاد أيضاً تربة صالحة ؛

٣ — سبق أن أشرنا إلى أن بداية تصنيف التواريخ بالفارسية فى الهند كانت أثراً من آثار الفتح الغورى وقيام سلطنة دهلى (انظر فقرة ب ، ٦) وأن قوام الحوليات الهندية الفارسية مرتبط بهذه الرواية . وأهم مؤلف بعد «تاج المآثر» لحسن نظامى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٦١٤ هـ (١٢١٧م) هو الذيل الذى كتبه ضياء الدين برنى (انظر هذه المادة) المتوفى بعد عام ٧٥٨ هـ (١٣٥٧م) لتأريخ الجوزجانى ، ولم يؤثر إلى جانب هذا الذيل سوى تراجم قليلة تجنح إلى المدح فى المادة

والترصيع فى الأسلوب . وعلى هذا فإن هناك دلائل على وجود رواية وطنية فى إقليم السند ترجع إلى عهد الفتح العربى فى القرن الأول للهجرة (القرن الثامن الميلادى) ، وإنا لنكاد نلمح هذه الرواية فى زوايا القصة التأريخية التى أذيعت فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) باسم «چاچ‌نامه» ؛ على حين أن التأريخ المحلى فى كجرات وفى الجنوب كان فى الوقت نفسه أكثر اتصالا بالتأريخ فى فارس .

٤ — ظلت الرواية الفارسية الأدبية سائدة فى الولايات التركية والعثمانية طوال هذا العهد . ولم تكن المصنفات التى كتبت نثراً أو الملاحم التى تتحدث عن سلاجقة الأناضول (انظر مادتى «ابن بيبى» و«الأتراك») بذات قيمة أدبية ، وإنما ترجع أهميتها إلى أنها كانت نموذجاً سار على نهجه التأريخ التركى الناشئ ، ونلمس هنا مرة أخرى أنه على الرغم من أن الكتاب لم ينصرفوا انصرافاً تاماً عن الأسلوب البسيط فإن الأسلوب المنمق قد رجح عند الناس آخر الأمر ، هذا الأسلوب الذى بلغ الغاية من الترصيع والمبالغة فى كتاب «هشت بهشت» الذى ألفه نثراً إدريس بن على البدليسى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٩٢٦هـ (١٥٢٠م) نزولا على رغبة بايزيد الثانى . وإنه لمن إلقاء القول على عواهنه أن نهوّن من شأن مؤلف لأنه يجنح إلى التهويل ، وآية ذلك أن وراء الحشو واللغو اللذين يفيض بهما مصنف البدليسى — كما يفيض بهما تأريخ وصاف وغيره من المصنفات التى تنحو هذا النحو — رواية جدية ذات قيمة تأريخية كبرى .

٥ — من أبرز الفوارق التى بين التأريخين الفارسى والعربى ندرة التراجم التأريخية فى أولهما . أما التراجم الأدبية فقد كانت بطبيعة الحال وافرة ، وتشمل بعض التواريخ العامة إشارات عن الوفيات بالطريقة المألوفة ، أو فصول عن الأعيان وبخاصة الوزراء والشعراء والكتاب . ثم يأتى بعد ذلك سير الأولياء والصوفية ، وبعضها خاص بأفراد ، وأهم شاهد على ذلك سيرة الشيخ صفى الدين التى كتبها توكل بن بزّاز (انظر هذه المادة) حوالى عام ٧٥٠هـ (١٣٤٩م) ، وبعضها الآخر يتحدث عن جماعات خاصة أو عامة (انظر مواد «العطار» و«جامع» و«مولوى») . وهناك مصنفان فى تراجم الوزراء صنفهما كاتبان من مدرسة هراة أحدهما «آثار الوزراء» وقد ألفه سيف الدين فضلى عام ٨٨٣هـ (١٤٧٨م) والآخر «دستور الوزراء» وقد ألفه خواندمير عام ٩١٥هـ (١٥٠٩م) ، ولكن لم تكتب بالفارسية مؤلفات جديرة بأن تقارن بمعاجم التراجم العربية المعاصرة إلا فى القرن التالى . وواضح أن هذا يردّ إلى الصلة الوثيقة بين التراجم والبحوث الدينية . ومن الميسور أن نهتدى إلى علة خلو اللغة الفارسية من التراجم إذا تذكرنا أن اللغة العربية ظلت إلى العصر الصفوى لغة الدين والعلم حتى فى إيران والهند ، وأن اللغة الفارسية كادت تقتصر على الأدب . ويصعب علينا

أن نبين لماذا لم تكتب، ولو بالعربية ، تراجم تتصل بالأقاليم الفارسية والتركية .

د — شهد الربع الأول من القرن العاشر الهجرى (الخامس عشر الميلادى) إعادة توزيع القوى فى العالم الإسلامى ، وكاد هذا الأمر يشمله من أقصاه إلى أقصاه : فقد وطد الأتراك العثمانيون سلطانهم فى غربى آسية وشمالى إفريقية حتى حدود مراكش . وأنشأ الصفويون فى إيران دولة شيعية كائنة بذاتها ، وأقام الشيبانيون دويلات أوزبكية فى أواسط آسية ، وظهر فى الهند بيت المغل ، وهب بيت شريف يدفع عدوان الأسبان والبرتغال عن مراكش . وحصل زنج النيجر على نظام إسلامى أكثر وضوحاً فى عهد السنغوى. وكان لابد أن تقترن هذه الحركات بترتيب جديد للثقافات وتوجيه آخر للأمور مما خلف آثاراً فى جميع ألوان الأدب وبخاصة فى التأريخ . والحق إن التأريخ العربى هو الذى تأثر أبلغ الأثر بذلك ؛ أما التأريخ الفارسى فقد قاسى من جراء تلك العزلة المذهبية التى كانت عليها فارس : بيد أنه ظهرت بالتركية فى ذلك الحين تواريخ تنبض بالقوة والحياة . وعلى الرغم من أن هذه التواريخ ترتبط بما سبقها فإنها تقوم — إلى حد ما — على نهج مبتكر .

(١) ١ — وقد أدى إخضاع الولايات العربية الوسطى للحكم العثمانى إلى حرمان التأريخ العربى من البواعث المحلية التى كان وجوده مرتبطاً بها ، فانحط انحطاطاً يكاد يكون تاماً : وكان كل ما ألفه الكتاب من المصنفات التأريخية المحضة فى مصر والشام والعراق وبلاد العرب حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع عشر الميلادى) مقصوراً على عدد قليل من التواريخ العامة الضعيفة المادة (انظر البكرى والدياربكرى والجنابى) وعلى بعض تواريخ محلية أو سير متفاوتة فى القيمة . ووصلت الرواية التأريخية العربية القديمة آنئذ إلى خاتمتها على يد كاتبين كبيرين أحدهما نشأ بمصر وهو عبد الرحمن الجبرتى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١٢٣٧هـ (١٨٢٢م) والآخر نشأ بلبنان وهو حيدر أحمد الشهابى المتوفى عام ١٢٥١هـ (١٨٣٥م) : وبقيت هذه الرواية فى أواسط بلاد العرب وشرقيها وجنوبيها إلى نهاية القرن (انظر مادة « دحلان ») وأثمرت فى المغرب فقيضت لنا كاتباً حقيقاً بأن ينعت بآخر السلف الصالح ، ألا وهو الناصرى السلاوى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١٣١٥هـ (١٨٩٧م) : وكان مجيئه عقب سلسلة مشابهة من المؤرخين الخاملين لم يقطعها سوى تلك الشخصية البارزة شخصية المقرى (انظر هذه المادة) التلمسانى المتوفى عام ١٠٤١هـ (١٦٣٢م) الذى تعتبر حولياته فى تأريخ الأندلس وسيرته لابن الخطيب خير ممهد لرواية الأندلس الزاهرة :

ولقد اتجه بعض الكتاب فى تركية إلى الرواية العربية التأريخية فألف منجم باشى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١١١٣هـ (١٧٠٢م) مؤلفه القيم فى التأريخ العام بالاعتماد عليها ، وانتشرت هذه الرواية أيضاً فى كثير من الأقاليم القاصية التى كانت أحدث عهداً بالإسلام وبخاصة غربى إفريقية ، فكان

فى هذا بعض ما يعوض انحطاطها فى مهادها الأصلية . ومن شواهد انتشار الرواية العربية فى غربى إفريقية وجود بعض التواريخ المحلية ومن أهمها تأريخ سنغوى لعبد الرحمن السعدى (انظر هذه المادة) المتوفى بعد عام ١٠٦٦هـ (١٦٥٦م) وتواريخ ماى إدريس صاحب برنو الذى حكم من عام ٩١٠ إلى عام ٩٣٢هـ (١٥٠٤-١٥٢٦م) وقد ألفها الإمام أحمد . وبقى فى إفريقية الشرقية تأريخ قديم لكلوة وتأريخ لحروب أحمد گران فى الحبشة كتبهما شهاب الدين عرب فقيه ، وتواريخ أخرى أحدث عهداً تفرعت من هذين وكتبها مؤرخون على مذهب الإباضية فى عمان . وكان من شأن العلاقات الوثيقة بين بلاد العرب وبين الشاطئ الغربى للهند أن أصبحت اللغة العربية هى اللغة الرسمية فى هذا الشاطئ وبخاصة فى الجنوب (ارجع إلى الوثائق التى نشرها يواوده سوزا João de Soussa فى ثبوته عام ١٧٩٠) وعلى هذا فلا يدهشنا أن نجد تاريخاً عربياً للحروب البرتغالية كتبه زين الدين المعبرى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٩٨٧هـ (١٥٧٩م) وإذا اتجهنا فى ها الشاطئ صوب الشمال لقينا تنافساً بين العربية والفارسية حتى إنه لم يبق من المؤلفات العربية التى على شىء من الحجم سوى تأريخ عربى واحد كتبه محمد بن عمر الغخانى الكجراتى المتوفى بعد عام ١٠١٤هـ (١٦٠٥م) ، واستقى أكثر مادته من المؤلفات الفارسية .ولم يكتب فى فارس نفسها بالعربية سوى تأريخ أو تأريخين قصيرين .

٢ - واحتفظت الرواية القائمة على التراجم بقوتها ولاسيما فى الشام، لأنها كانت - على عكس الرواية التأريخية - لا تعتمد كثيراً على التقلبات السياسية ؛ وآية ذلك أن علماء دمشق واصلوا تأليف المعاجم فى أعيان القرن العاشر والحادى عشر والقرن الثالث عشر (انظر مواد « البورينى » و« المحبى » و« المرادى ») وهناك مؤلفات أخرى خلدت ذكر العلماء الذين خرجوا من مدينة واحدة أو إقليم واحد . وهناك إلى جانب هذا نوع من السير منمق مستغلق كتب بالشعر المنثور ، وإن صلته بهذه المؤلفات لقريبة جداً من الصلة التى بين التواريخ المكتوبة بهذا النثر وبين التواريخ ذات الأسلوب المستقيم البسيط ؛ وخير من يمثل هذا النحو من التأليف هو شهاب الدين الخفاجى المصرى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١٠٦٩هـ (١٦٥٩م) ؛ ولا أدل على شيوع مصنف هذا الكاتب من أن على خان بن معصوم (انظر هذه المادة) قد ألف ذيلا له فى الهند عام ١٠٨٢هـ (١٦٧١م) وقد روى المحبى المتوفى عام ١١١١هـ (١٦٩٩م) عن هذا الذيل، وألف أيضاً ذيلا آخر ؛

ولقد بلغ الأمر أن ألفت فى المناطق الفارسية والتركية تراجم باللغة العربية . وإن كتاب « الشقائق النعمانية » الذى ألفه قاضى إستانبول أحمد بن مصطفى طاشكبرى زاده (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٩٦٨هـ (١٥٦١م) لمن الكتب العمدة فى تأريخ الإسلام بتركية ، وقد ذيل هذا الكتاب باللغتين العربية والتركية . وبدأ أثر الصلات

التى توثقت بين الجماعات الشيعية العربية وبين نظائرها فى فارس والهند فى عدة معاجم شيعية ، ولم يقتصر تأليف هذه المعاجم على العرب وحدهم (انظر الحر العاملى) بل تعداهم إلى الفرس والهنود ، وشاهد ذلك ما صنفه محمد باقر موسوى خو انسارى الفارسى ومعاصره الهندى سيد إعجاز حسين القنتورى المتوفى عام ١٢٨٦ هـ (١٨٦٩) ، وكتبت بالهند أيضاً عدة تراجم فى أهل السنة .

وانتشرت الرواية العربية القائمة على التراجم من المغرب حيث ظلت العناية بها موصولة (انظر الوفرانى) إلى غربى السودان فقيض لها فيه تصير نابه الذكر هو أحمد بابا (انظر هذه المادة) التمبكتى المتوفى عام ١٠٣٦ هـ (١٦٢٧ م) وكان هذا هو حال السودان الشرقى أيضاً إذ خرج منه محمد واد ضيف الله المتوفى عام ١٢٢٤ هـ (١٨٠٩ - ١٨١٠ م) وخلد ذكر الصالحين والفقهاء فى مملكة فنج بكتابه المعروف بالطبقات .

٢ - لم تنقطع الصلات العقلية بين فارس وبين الدولة العثمانية والهند انقطاعاً تاماً عند ما اتخذت الدولة الأولى التشيع مذهباً رسمياً لها ، ولم يكن لهذا الانقلاب الدينى من أثر سوى إبعاد الشقة بين التأريخ فى كل من فارس والهند . وثمة ظاهرة أهم من هذه نشاهدها فى تدوين التأريخ بهذين القطرين، وهى أن الكتّاب كادوا ينفردون بالتأليف فيه . ويندر أن نصادف عالماً على شىء من الاستقلال فى الرأى أو البعد عن الهوى . فقد خلا الميدان لذلك الكاتب الخاضع الذى يطمس مجموع التفاصيل سديدها وأجوفها بغشاء ثقيل من الشعر العادى والأسلوب المرصع الملىء باللغو . وطبيعى أن هناك من لا ينطبق عليه هذا القول ، وهو أمر مشاهد بصفة خاصة فى المؤلفين العديدين الذين صنفوا التواريخ العامة ؛ غير أن هؤلاء كانوا من أولئك على طرفى نقيض ، إذ هم قد جنحوا إلى الجفاف والاقتضاب . وإن النظرة العامة إلى ما صنفت من التواريخ بفارس والهند فى هذه الحقبة لتفصح عن سلسلة مملة من التواريخ العامة والتواريخ المحلية أو الخاصة بالأسر الحاكمة، ويتخلل هذه السلسلة فترات نشط فيها الكتاب وألفوا ما يشبه التراجم بدافع من أصحاب التيجان . وكان بعض هذه المؤلفات على شىء كبير من القيمة ، إلا أن أصحابه كانوا يعتبرون التأريخ فرعاً من الأدب ، وهو ميل تأصل فى نفوسهم .

١ - كان جل التواريخ العامة - سواء أكانت مكتوبة فى الهند أم فى فارس - قليل التنسيق ضئيل الحظ من الإبداع ؛ وكل ما فيه أن قيمته تنحصر فى روايته لحوادث العصر الذى دون فيه . والتبويب بحسب الأسر المالكة هو الشائع فى هذه التواريخ ، وهى تزدف أحياناً بذيل فى تقويم البلدان . ومن بين التواريخ التى ليست أيضاً بذات أهمية تأريخ نظام شاهى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٩٧٢هـ (١٥٦٥م) و« تأريخ ألفى » وهو مؤلف متعدد الأجزاء كتب بأمر من أكبر إحياء لذكرى انقضاء ألف سنة على الهجرة ، و« صبح صادق » الذى ألفه كاتب الوقائع (واقعه نويس) محمد صادق آزادانى المتوفى عام ١٠٦١هـ (١٦٥٢م) ، و« خلد برين » الذى كتبه محمد يوسف واله عام ١٠٥٨هـ

(١٦٤٨م) ، ومؤلفات محمد بقاء سهانپورى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١٠٩٤هـ (١٦٨٣م) و«تحفة الكريم» الذى ألفه مير على شير قانى المتوفى بعد عام ١٢٠٢هـ (١٧٨٧م) وفيه ذيل عن السند، وثلاثة مؤلفات فارسية ترجع إلى القرن الأخير (انظر رضا قلى خان وسپهر ومحمد حسن خان)؛ أما كتاب «مرآت الأدوار» الذى ألفه مصلح الدين لارى فترجع أهميته إلى أنه آخر تأريخ عام كتب عن الدولة العثمانية باللغة الفارسية، كما ترجع أهمية التأريخ الذى كتبه حيدر بن على الرازى (انظر هذه المادة) عام ١٠٢٨هـ (١٩١٩م) إلى ما فى تبويبه من إبداع وما يتميز به من بعد عن الصبغة الرسمية.

وقد استخدمت اللغة الفارسية أيضاً فى كتابة تواريخ البلاط بدويلات التركمان فى أواسط آسية وبقى من هذه التواريخ عدد كبير (انظر مادة «أبو الخير»).

٢ - وقد دعا قيام بيت الصفويين الكتاب إلى تأليف سلسلة من التواريخ الخاصة بالأسر الحاكمة أهمها «أحسن التواريخ» الذى أتمه مؤلفه حسن روملو عام ٩٨٥هـ (١٥٧٧م) وهذا الكتاب محدود النطاق بعض الشيء، وتأريخان فى عهد عباس الأول الذى حكم من عام ٩٩٥ إلى عام ١٠٣٧هـ (١٥٨٧-١٦٢٧م)، و«تأريخ عباسى» لمحمد منجم يزدى، والمؤلف الكثير الإسهاب الموسوم بـ«تأريخ عالم آراى عباسى» لإسكندر بك منشى (انظر هذه المادة) وقد خلد ذكر نادر شاه بتأريخين ألفهما مهدى خان أسترابادى (انظر هذه المادة) المتوفى بعد عام ١١٧٣هـ (١٧٦٠م). وثانيهما المعروف بـ«درّهٔ نادرى» وهو تقليد لوصاف باعتراف المؤلف، وتأريخ ثالث كبير فى ثلاثة مجلدات كتبه محمد كاظم؛ كما خلد ذكر هذا الشاه أيضاً فى التأريخ العام الذى ألفه محمد محسن وسماه «مستوفى». أما فتح على شاه الذى حكم من عام ١٢١٢ إلى عام ١٢٥٠هـ (١٧٩٧ - ١٨٣٤م) فقد كتب بأمره مالا يقل عن ثلاثة تواريخ فى الأسر الحاكمة وتأريخ عام؛ وهذه المؤلفات لاتستوعب بحال كل ما كتب بفارس فى هذا العهد من تواريخ الأسر الحاكمة والتواريخ المحلية، وبعض هذه التواريخ المحلية يمتاز بصفة خاصة بما يمدنا به من فوائد جليلة عن البلد أو الإقليم الذى تحدثت عنه وبجنوح أصحابها إلى الأسلوب البسيط المألوف، غير أننا إذا نظرنا إلى هذه التواريخ نظرة عامة لألفينا أن قيمتها لاتتناسب وحجمها، وأن الهند ترجحها كثيراً فى هذا الشأن.

٣ - وكانت الهند فى مستهل العهد المغلى ملتقى روايات ثلاث: الأولى الرواية الهندية المغلية القائمة التى ظلت متصلة منذ العهد السابق (انظر فقرة ج (٢) ٣) والثانية رواية مدرسة هراة (انظر فقرة (٢) ٢) والثالثة هى ذلك اللون الجديد الذى أدخله أباطرة المغل أنفسهم (انظر الفقرة التالية). وقد نشأ من اتحاد هذه الروايات الثلاث رواية تأريخية هندية متميزة، ولو أن قليلا من المؤرخين قد تأثروا بما أنتجه معاصروهم فى فارس؛ وقد ظهر منذ نهاية القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن

عشر الميلادى) مؤثر آخر مبعثه أولئك العلماء والمستشرقون المقيمون فى الهند ، إلا أن التغير الذى أصاب منهج التأريخ على يدهم لم يظهر دفعة واحدة .

وأول من أفصح عن الرواية الهندية إفصاحاً مبيناً : نظام الدين أحمد (انظر هذه المادة) وعبد القادر بداءونى (انظر هذه المادة) المتوفيان عام ١٠٠٤هـ (١٥٩٥ — ١٥٩٦م) وذلك فى كتابيهما فى التأريخ العام اللذين تناولا فيهما الكلام على الهند الإسلامية منذ عهد الغزنويين . ومن الواضح أن هذا قد حدث فى عهد أكبر الذى حكم من عام٩٦٣ إلى عام ١٠١٤هـ (١٥٥٦ — ١٦٠٥م) ؛ ومن حق البداءونى علينا أن ننوه فى هذا المقام بتأريخه تنويهاً خاصاً ، فقد أبدى فيه إبداعاً وبصراً بالنقد ، وهو يمتاز فوق هذا ببرئه من الصبغة الرسمية وبانصرافه إلى التراجم الهندية انصرافه إلى الحوليات السياسية ؛ أما الكتاب الذى صنفه خلفه محمد فرشته (انظر هذه المادة) فأوسع فى ميدان تأريخ الهند الإسلامية مجالا ،إلا أنه دون تاريخ البداءونى بصراً بالنقد ، وما إن انقضى قرن من الزمان حتى وصلت الرواية الهندية التأريخية إلى أقصى مراحلها ، إذ أخذ الكتاب الهنود يؤلفون فى التأريخ الهندى الفارسى (انظر سنجان راى) مما أدى إلى تواشج الهند الهندوسية منذ البداية والهند الإسلامية ؛ وقد تيسر ما بقى من هذا الأمر بفضل مانقل إلى اللغة الفارسية من عيون الكتب السنسكريتية نزولا على أمر أكبر وغيره من أباطرة المغل .

وكانت تكتب إلى جانب هذه المؤلفات تواريخ عن عهود الحكام كل منها خاص بملك . وأول هذه التواريخ عن عهد أكبر . وسنكتفى هنا بذكر أهمها :

يشتهر مصنف « أكبر نامه » لأبى الفضل علامى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١٠١١هـ (١٦٠٢م) بجزئه الثالث بصفة خاصة . وهذا الجزء موسوم بـ « آئين أكبرى » وهو يفصل الكلام على نظام الإدارة فى عهد أكبر . وأرخ عهد جهانگير فى مصنفه « توزك » ، (انظر الفقرة التالية) وفى مصنف وزيره معتمد خان (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١٠٤٩ هـ (١٦٣٩م) وأرخ محمد كاظم (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١٠٩٢هـ (١٦٨١م) ومحمد ساقى مستعد خان (انظر هذه المادة) المتوفى ١١٣٦هـ (١٧٢٤م) عهد أورنگ زيب . وقد وصف غلام حسين خان (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١١٩٥هـ (١٧٨١م) اضمحلال بيت المغل ونشأة سلطان الإنكليز ، وكتب خير الدين محمد إلاه آبادى - المتوفى بعد عام ١٢١١هـ (١٧٩٦م) تأريخ شاه عالم الثانى . وأقرب هذه المصنفات إلى فن التأريخ هو تأريخ آل تيمور لمحمد هاشم خوافى خان (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١١٤٥هـ (١٧٣٢ م) والمصنف المعروف بـ « سواغ أكبرى » الذى كتبه أمير حيدر حسينى بلگرامى حوالى عام ١٢٠٠هـ (١٧٨٥م) بالاعتماد على المصادر الأصلية وتناول فيه بالنقد عهد أكبر ؛

وكان لكل بيت مستقل أو شبه مستقل من بيوت الحكم ، ولكل ولاية فى الهند من البنغال إلى جبال

الكرنات ، سلسلة من التواريخ تشبه ما أسلفنا وتقل عنها فى الحجم ، وهى تتسم فى الغالب بسمات التأريخ المغلى . ولسنا بحاجة إلى ذكر كل هذه التواريخ ولنكتف بالتأريخين اللذين ألفهما عن الأفغان نعمت الله بن حبيب الله الهروى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١٠٢١هـ (١٦١٢م) وإمام الدين حسينى المتوفى عام ١٢١٣هـ (١٧٩٨م) . وقد اعتمد عليهما محمد عبد الكريم (انظر هذه المادة) المتوفى بعد عام ١٢٤٦هـ (١٨٣٠ م) فى تأليف تأريخه المتأخر عنهما فى الزمن . وعولج تأريخ أفغانستان فى ناحيتها الشمالية على يد عبد الكريم البخارى (انظر هذه المادة) المتوفى بعد عام ١٢٤٦هـ (١٨٣٠م) . وقد كتب تأريخه لخانات آسية الوسطى فى إستانبول .

٤ — وأهم ما يتصف به التأريخ الهندى الفارسى من الصفات الأصيلة وفرة المذكرات التى كتبت فى هذا العهد ، وبين هذه المذكرات وبين التاريخ المألوف تباين واضح قوى . ويظهر أن التيموريين هم الذين أوحوا بهذا الاتجاه ، وأقدم الشواهد على ذلك مذكرات الإمبراطور بابر (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٩٣٧هـ (١٥٣٠م) وقد كتبت بالتركية ؛ ومذكرات ابن عمه ميرزا حيدر دوغلات (انظر مادة « حيدر ميرزا ») المضمومة إلى تأريخ الجغتائية المتأخرين الموسوم بـ « تأريخ رشيدى » وقد كتبت بالفارسية . ثم مذكرات همايون المتوفى عام ٩٦٣ هـ (١٥٥٦م) التى كتبها ساقيه (آفتابچى) جوهر . وقد يزنه أخته من أبيه گلبدن بيگم (انظر هذه المادة) المتوفاة عام ١٠١١هـ (١٦٠٣م) بمذكراتها التى كتبتها نزولا على رغبة أكبر . وتعتبر مذكرات گلبدن من أهم المصنفات التى تمس العلاقات الشخصية فى التأريخ الإسلامى . وكذلك ألف جهانگير المتوفى عام ١٠٣٧هـ (١٦٢٧م) مذكرة عن السبع عشرة السنة الأولى من حكمه بعنوان « توزك جهانگيرى » . وأعاد خلفه نشرها بعد أن صححها ولفقها . ويظهر أن المذكرات المصنوعة الموسومة بـ « توزكات تيمورى » — والتى تدوولت فى الهند على اعتبار أنها الرسائل الموثوق فى نسبتها إلى تيمور — ترجع إلى هذا العهد .

ولم ينفرد أعضاء البيت المالك بكتابة مثل هذه المذكرات . بل إن كثيراً من الأفراد قد رووا فى لغة بسيطة خالية من التصنع ما شهدوه من الحوادث عياناً . وأشهر هذه المذكرات « تذكرة الأحوال » للشيخ محمد على حزين (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١١٣٠هـ (١٧٦٦م) ، و « عبرت نامه » التى كتبها ميرزا محمد بن معتمد خان حوالى عام ١١٣١هـ (١٧٦٧م) . أما بقية هذه المذكرات فوصف لرحلات ليس فيه من المواد التأريخية الهامة إلا القليل .

٥ — تقدمت كتب التراجم الفارسية فى هذا العهد عن العهد السابق وكان لها الصدارة كما كان حالها فى الماضى بفضل المؤلفات التى اقتصرت على شعراء فارس والهند . وكانت التراجم التأريخية قليلة أشهرها « مآثر الأمراء » لمير عبد الرزاق الأورنگ آبادى المتوفى عام ١١٧١هـ (١٧٥٨م) .

وأشمل التراجم الفارسية « هفت إقليم » الذى أتم تأليفه أمين أحمد الرازى عام ١٠٢٨هـ (١٩١٩م) وهو مقسم — كما يبدو من عنوانه — إلى سبعة أقسام كل قسم خاص بولاية من ولايات إيران السبع . وفى نهاية القرن الثانى عشر الهجرى صنف مرتضى حسين بلگرامى كتاباً يشبه هذا ضمنه إشارات خاصة عن الهند وسماه « حديقة الأقاليم » .

وليس هناك من جهة أخرى أى معاجم شاملة فى التراجم على نسق ما ألف فى اللغة العربية ؛ وأقرب المعاجم شبهاً ماكتب باللغة الفارسية من المؤلفات المقصورة على الشيعة وعلمائهم من جهة وعلى الأولياء والصوفية من جهة أخرى ؛ أما عن الطائفة الأولى فإن مصنف « مجالس المؤمنين» الذى كتبه بالهند نور الله بن شريف المرعشى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١٠١٩هـ (١٦١٠م) قد اعتمد على الرواية العربية الخاصة بتراجم الشيعة ، فى حين أن كتاب « نجوم السماء» الذى ألفه محمد ابن صادق بن مهدى عام ١٢٨٦ هـ (١٨٦٩ م) قد تناول الكلام على علماء الشيعة فى القرون الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر . أما التراجم الخاصة بالأولياء والصوفية فقد كتبت كما كان متوقعاً بالهند فقط ، وهى تعنى بصفة خاصة بأولئك الذين خرجوا من هذه البلاد أو الذين يمتون إليها بسبب ؛ ومن أهم المؤلفات العديدة التى تتحدث عن أشخاص الأولياء وعن الطوائف والجماعات « سير العارفين» لحامد بن فضل الله (جمالى) المتوفى عام ٩٤٢هـ (١٥٣٥ — ١٥٣٦م) و « أخبار الأخيار » لعبد الحق البخارى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١٠٥٢هـ (١٦٤٢م) ؛ والمصنف الضخم « مرآة الأسرار » ؛ ومن أهم الكتب المختصرة التى تتحدث عن الصوفية فى جميع العصور « سفينة الأولياء » للأمير المغلى المنكود الطالع دارا شكوه (انظر هذه المادة) المتوفى عام ١٠٦٩هـ (١٦٥٩م) ؛

المصادر :

(١) G. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur* ، ج ١ ، ڤيمار Weimar سنة ١٨٩٨ ؛ ج ٢ ، طبعة برلين سنة ١٩٠٢ ؛ الملحق ، طبعة ليدن سنة ١٩٣٦ وما بعدها (٢) F.Wuestenfeld : *Die Geschischtsschreiber der Araber* ، گوتنگن سنة ١٨٨٢ (٣) D.S. Margoliouth : *Lectures on Arabic Historians* ، كلكته سنة ١٩٣٠ م (٤) Pons-Boigues : *Ensayo Bio-bibliografico su los Historiadores y Geografos Arabigo Espanoles* ، مجريط سنة ١٨٩٨ (٥) C.A. Storey : *Persian Literature, A. Biographical Survey* ، القسم الثانى ، لندن سنة ١٩٣٥ وما بعدها (٦) E.G. Browne : *A Literary History of Persia* ، كمبردج سنة ١٩٣٠ (٧) Sir H. Elliot & J. Dowson : *The History of India as told by its Historians* ، لندن سنة ١٨٦٧ — ١٨٧٧ (٨) فهرس مجموعات المخطوطات الشرقية المهمة (٩) وهناك بيان بالرسائل التى كتبت عن أشخاص المؤرخين فى كل مادة

من المواد القائمة بذاتها ، وقد تناول هوروفتز Horovitz طائفة خاصة منها فى مقاله الموسوم بـ *The Earliest Biographies of the Prophet* بمجلة *Islamic Culture* ، حيدر آباد سنة ١٩٢٨م ؛ وكذلك فعل E. Levi-Provençal فى *Les Historiens des Chorfa* ، باريس ١٩٢٢م .

[H.A.R. Gibb گب]

« تاريم » : أهم أنهار التركستان الصينية الحديثة ، ويبلغ طوله حوالى ١٢٠٠ ميل ، وينطقه الترك من أهل هذا الإقليم تِرِم ؛ ومن الراجح أن يكون هذا النهر هو الذى ذكره بطلميوس باسم أوخَردِيس (ج ٦ ، ص ١٦) ؛ وذكر الرحالة الصينى هيوان شوانغ Hiuan-Cuang فى القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) هذا النهر باسم سى — تو ، وهو بالسنسكريتية سيتا Sita ؛ وذكر محمود الكاشغرى (ج ١ ، ص ١١٦) فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) نهر « أوسمى تاريم » وقال عنه إنه ينبع من بلاد الإسلام ويجرى فى بلاد الأويغور وهناك يغيض فى الرمال . وجاء فى هذا المصدر نفسه (ص ٣٣٢) أن « أوسمى تاريم » موضع بالقرب من كُچا على حدود بلاد الأويغور التى يسير هذا النهر بمحاذاتها . ومن الواضح أن اسم تاريم كان يطلق على المجرى الأدنى لهذا النهر . أما المجرى الأعلى فيعرف بنهر ياركند وهى عاصمة التركستان الصينية . وكثيراً ما يطلق هذا الاسم على النهر كله حتى مصبه ؛ وينبع نهر ياركند من رَسْكَم دريا فى جبال قره قورم على حدود الهند : وورد فى تأريخ تيمور (ظفر نامه ، كلكتة ، سنة ١٨٨٧ — ١٨٨٨ ، ج ٢ ص ٢١٩) ذكر مكان يدعى تاريم بالقرب من باى وكوشان (كچا) ؛ وقال محمد حيدر فى كتابه « تأريخ رشيدى » (ترجمة روس Ross ، ص٦٧) إن تاريم إقليم بين أقاليم طورفان ولوب وكَتَك ؛ ولم يذكر اسم النهر فى هذه المصادر ؛ وورد فى كتاب تأريخ رشيدى (ص ١١) أن مدينة « لوب — كَتَك » أو مدينتى لوب وكتك قد دمرتهما العاصفة الرملية فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) ؛ وقد بقيت حتى اليوم ، كما أكد سفن هدن Sven Hedin فى كتابه (*Through Asia* لندن ١٨٩٨ ، ص ٨٥٠) الأساطير التى حيكت حول تدمير مدينة كتك (شهر كُتَك أو شهر كَتَك) وإن لم ير أحد أطلال هذه المدينة . ويوجد فرع من نهر تاريم اسمه كيتِك — تاريم (*Kashgariya*: Kornilow ، طشقند سنة ١٩٠٧ ، ص ١٦٤) يخرج من مجراه الأدنى . ومن الواضح أن الإسلام لم يكن قد انتشر بعد فى المجرى الأدنى لنهر تاريم فى عهد محمود الكاشغرى . ويصف ماركو پولو القوم الذين يسكنون مدينة لوب والصحراء المسماة بهذا الاسم بأنهم مسلمون (انظر الفصل ٥٧ من رحلة ماركو پولو) .

ويترك نهر ياركند الجبال ثم يجرى فى السهل عند قرية قرچون ويلتقى به فى ضفته اليسرى نهر قزل صو أو كاشغر دريا ونهر آق صو أو آق صو دريا ونهر موزَرت أو شاه ياردريا ونهر

كونچه دريا : كما يلتقى به فى ضفته اليمنى نهر تيزناب ونهر ختن — دريا ونهر كيريه دريا . ولا تلتقى النهيرات التى تصب فى نهر تاريم فى ضفته اليمنى إلا عندما تفيض بالمياه . ويبلغ اتساع نهر تاريم أسفل مصب آق صو حوالى أربعمائة ياردة : والنهر فى هذه المنطقة ينقسم إلى جملة أفرع أهمها : أوگين دريا ويبلغ اتساعه عند تيرك ، وهى البقعة التى عبر عندها سفن هدن Seven Hedin هذا النهر، ١٧٠ ياردة (انظر *Through Asia*، ص٤٨٧) أما النهيرات المنفصلة فإنها تفيض فى حوض نهر لوب أولوب نور (بالمغولية بحيرة لوب) الذى يصب فيه أيضاً چرچن دريا : كما يصب نهر سو — لى — هو فى هذا النهر من الناحية الشرقية . ويقول سفن هدن إن لب أولوب هو الاسم الذى يطلق الآن على جميع الإقليم الممتد من مصب نهر إگن دريا ونهر تاريم فى الشمال إلى قرية چر خلق (جنوبى چرچن دريا) فى الجنوب . ويفترض پيتو Pelliot (المجلة الأسيوية ، المجموعة الحادية عشرة ، ج ٧ ، ص ١١٩) أن ليو — لان Leou—lan هو الذى أذاع استعمال كلمة لوب فى اللغة الصينية فى بداية عصرنا الحاضر .

ونستدل من الألفاظ لوب — نور وتاريم گـُل (گل بالمغولية معناها نهر ، وقد وردت فى المصدر الجغرافى الذى رسمه كلاپروث Klaproth سنة ١٨٢٩) على أن العلماء الأوربيين استقوا معلوماتهم الأولى عن حوض البحيرة والمجرى الأدنى لنهر تاريم من المصادر المغولية (القلموق) وقامت عدة بعثات فى العصر الحديث بدراسة الأحوال الجغرافية والبقايا الأثرية فى المجرى الأدنى لنهر تاريم ، كما بذلت محاولات عدة لإيجاد الصلة بين الأماكن الحديثة فى تلك المنطقة وبين ماورد فى المصادر العلمية وخاصة الصينية منها . ويستدل من أعمال الكشف الحديثة التى قام بها السير أورل شتين Sir Awrel Stein فى سنة ١٩١٤ على أنه كان من المرجح وجود دلتا كبيرة فى المنطقة الجافة التى يجرى فيها نهر لوب ، وإن كان من المحقق أن المنطقة لم يكن بها بحيرة كبيرة فى العصور التأريخية (انظر *Geogr. Journ.* عددى أغسطس وسبتمبر سنة ١٩١٦)

ويغطى الجليد نهر تاريم ثلاثة أشهر تقريباً فى السنة على الرغم من موقعه الجنوبى ، وسبب ذلك أن مناخ الإقليم الذى يجرى فيه النهر قارى . ويصيد الأهالى (لوپلق) السمك من المجرى الأدنى لنهر تاريم فى قوارب خاصة . وقد كشف سفن هدن إقليم لوب نور فى قارب من هذه القوارب . ولم تكن هناك قط حركة ملاحة بمعنى الكلمة فى نهر تاريم . وغاضت مياه هذا النهر فى الصحراء قبل دخولها البحيرة كما حدث فى عهد محمود الكاشغرى : ويصف هدن قرية «كوم چساپ» التى يشتغل أهلها بصيد السمك بأنها مدخل مقبرة تاريم (انظر كتاب هدن السابق ، ص ٨٨٤) .

المصادر :

يوجد بيان كامل بأسماء أهم المصادر فى كتاب Kornilow كاشغرية ، طشقند ، سنة ١٩٠٣ ، ص ١٥٧ وقد اهتدى إلى هذه المصادر أثناء قيامه بأبحاثه

الخاصة كما استقى مما ذكره Przewalski و Hedin و Pievtzow و Kozlow وغيرهم .

[بارتولد W. Barthold]

« تازا » : مدينة فى مراكش الشرقية على بعد ستين ميلا فى شرق الشمال الشرقى لفاس ؛ وهى فى غور عظيم يسمى « حوض تازا » ويفصل هذا الغور بين الريف وبين الأطراف الشمالية لجبال أطلس الوسطى . ويرى بعض مصنفى القرون الوسطى — مثل المراكشى فى كتابه «الاستبصار» — أن تازا هى الحد بين المغربين الأقصى والأوسط . وقد كانت الأهمية الكبيرة للطريق الطبيعى الممتد من الشرق إلى الغرب عبر الوادى والمزايا العسكرية والاقتصادية التى يتمتع بها كل من يحتل هذا المكان الذى يحميه مسيل الوادى منذ القدم ، باعثين على قيام محلة على شىء من القيمة فى تازا . واكتشفت آثار مساكن يرجع عهدها إلى ما قبل التأريخ وقبور لم يعرف عصرها على وجه التحقيق فى الصخور التى شيدت المدينة عليها .

وكانت تازا فى بداية القرون الوسطى (من القرن الثامن إلى العاشر لميلاد المسيح) أهم محلة فى الإقليم الذى تسكنه إحدى بطون مكناسة من البربر المتبدين . ويذهب ابن خلدون إلى أن هؤلاء هم الذين أنشأوا رباط تازا . بيد أن إيراد رأيه على هذه الصورة بعيد عن الدقة ، فلم تكن تازا وقتذاك رباطاً ، ولا بد أنه كان لها شأن هام فى مناصرة فاطميى القيروان ضد الأدارسة ثم فى مناصرتها لأموى قرطبة ضد الفاطميين . ولم تصبح تازا رباطاً ومدينة حصينة بالمعنى الصحيح إلا فى عهد الموحدين ، ففى عام ٥٢٨ هـ (١١٣٣ م) وصل عبد المؤمن إلى غور تازا بعد أن غلب على الأطلس العليا والأطلس الوسطى . وكان يلوح بادئ ذى بدء أن هذا الفاتح ما إن وصل إلى هذا الموضع حتى توقف عن التقدم . ولم يهاجم جبال الريف إلا مؤخراً ، كما أنه لم يكن يحاول وقتذاك أن يهبط إلى السهول لملاقاة جيش المرابطين . وكأنما شعر بأهمية الاحتفاظ بهذا الموضع المهم من الوجهة العسكرية فشيد حصناً زوده بالجند . وكان الذين يحتلون مواقع الموحدين الأمامية تابعين لرجال الأربطة (ونحن نعلم أن حروب الموحدين كان لها من الوقع فى النفوس ما للجهاد فى سبيل الله) ومن الطبيعى والحالة هذه أن يكونوا قد أطلقوا اسم «رباط» على الحصن لإكسابه الصفة الدينية ، والواقع أن تازا لم يكن لها شأن دينى باعتبارها رباطاً ، وظلت — كما كانت قبلا — موقعاً حربياً يؤمن الطريق الذاهب إلى فاس . ويظهر أنه قد بقى جانب كبير من الحصون التى شيدها عبد المؤمن ، وهى عبارة عن حاجز من الأنقاض تتخلله بروج مختلفة الحجوم مع أطلال سور خارجى فى بعض المواضع أمام الحاجز المذكور .

ولم تقاوم تازا الموحدية المرينيين لقلة المدافعين عنها من الموحدين : فاستولى عليها المرينيون عام ٦١٣ هـ (١٢١٦ م) ، وعنى هؤلاء أيضاً بتحصينها ورمموا مسجدها الجامع وأنشأوا به المدارس

مرتين ، الأولى عام ١٢٩٤ والثانية عام ١٣٥٣م . وقامت تازا فى عهدهم بواجبها — مرة واحدة على الأقل — فحمت الممر عندما هاجمه أبوحمّود الثانى سلطان تلمسان الذى حاصرها عام ٧٨٤ هـ (١٣٨٢م) أسبوعاً ثم اضطر إلى النكوص على عقبيه ؟

وبين أيدينا وصف لتازا يرجع عهده إلى بداية القرن السادس عشر كتبه الحسن بن محمد الوزّان الزياتى (Leo Africanus) قال فيه إنها ثالثة مدن المملكة ، واعتبرت بمثابة إقطاع منح لثانى أبناء سلطان فاس من بنى وَطّاس ؛ وكان سكانها — الذين يبلغون خمسة آلاف عائل بينهم عدد كبير من اليهود — يعيشون فى خوف دائم من سكان الجبال المحيطة بالمدينة ؟

وقد أمدّها شريف من السعديين — لعله أحمد المنصور — بـ« بسطيون» لكى يتحكم فى العيون التى تستقى منها المدينة وليحمى نفسه من هجمات أتراك الجزائر ؛ ولا يزال هذا « البسطيون » قائماً فى الركن الشمالى الشرقى من الحصن .

ويجدر بنا أن نذكر مع هذا أن حصن تازا لم يدفع قط المهاجمين من الشرق ، بل — أكثر من هذا — أصبح « قلعة فى يد كل خارج يثور فى تلك البقاع على « المخزن » الذى شيده » (H. Basset & Campardon) ؛ وكان هذا حاله عام ١٥٩٦م عندما انتقض الناصر على عمه السلطان المنصور ، واتخذ من تازا قاعدة لحركاته العسكرية ، وعام ١٦٦٤م عندما جعل منها الرشيد — أول سلاطين العلويين — مركزاً لقيادته فى هجومه على فاس ، وعام ١٦٧٣م عندما تحصن بها أحمد بن محرز فى وجه عمه السلطان مولاى إسماعيل ، وعام ١٩٠٢ عندما اتخذها أبو حَمَارَه عاصمة له فى كفاحه مع عبد العزيز ، وقد احتلّها الجيوش الفرنسية فى العاشر من مايو عام ١٩١٤ .

المصادر :

(١) البكرى: كتاب المسالك والممالك ، طبعة الجزائر عام ١٩١١ ، ص ١١٨ ، ١٤٢ ؛ ترجمة ده سلان ١٩١٣ ، ص ٢٣١ ، ٢٧٢ (٢) كتاب الاستبصار ، ترجمة E. Fagnan فى *Recueil de la Soc. Archéol. de Constantine* سنة ١٨٩٩ ، ص ١٣٤ — ١٣٥ (٣) عبد الواحد المراكشى : تاريخ الموحدين ، طبعة دوزى ، ص ١٨٤ ، ٢٦٠ ؛ ترجمة فانيان ، ص ٢٢١ ، ٣٠٦ (٤) ابن خلدون : العبر ، ترجمة ده سلان ، جـ ١ ، ص ٢٦٦ وفى مواضع أخرى (٥) ابن أبى زرع : القرطاس ، وفى مواضع أخرى (٦) الحسن بن محمد الوزان الزياتى : Leo Africanus طبعة Ramusio ، البندقية سنة ١٨٣٧ ، ص ١٠٠ ؛ طبعة شيفر Schefer ، جـ ٢ ، ص ٣٣٩ (٧) Maromol : *Description General de Africa* ، غرناطة سنة ١٥٧٣ ، جـ ٢ ، ورقة ١٦١ وما بعدها (٨) Roland Frejus : *Relation d'un voyage fait en Mauritanie* ، باريس سنة ١٦٧٠ ، ص ١٢٣ وما بعدها (٩) Lieutenant Campardon : *La Nécropole de Taza* فى *Bull. de la Soc. de Géogr. d'Oran* ، جـ ٣٧ سنة ١٩١٧ (١٠)

Le Bastioun de : Campardon et H. Rasset
: Ricard (١١) ١٩١٩ ، *Archives Berbères* فى *Taza*
: G. Marçais (١٢) *Le Maroc* (*Guide bleu*)
٤٧٦ ، ٣٥١ ص ، *Manuel d'Art Musulman*
وما بعدها ؛ ص ٧٢٨ وما بعدها

[مارسيه G. Marçais]

« تاشفين » بن على : من ملوك المرابطين
(انظر هذه المادة) ؛

« تافته » (لفظ فارسى معناه المجدول) :
نوع من الحرير Taffeta ؛ وقد عثر عليه كلافيخو سفير هنرى الثالث أمير قشتالة فى أسواق تبريز وسلطانية وسمرقند ، وينسج القماش المعروف بالتافته فى الإقليم نفسه ؛

وقد ازداد شيوع هذا الصنف فى الغرب فى أواخر القرون الوسطى ؛

المصادر :

Dic. des mots franais : M. Devic (١)
: Clavijo (٢) ٢١٤ ص ، *d'origine orientale*
(٣) ١٩٠ ، ١٢٤ ، ١٠٩ ص ، *Narrative*
، *Hist. du commerce du Levant* : W. Heyd
الطبعة الفرنسية لراينو Raynaud ، ليبسك
سنة ١٨٨٦ ، الفهرس ؛

[إيوار Cl. Huart]

« تافيلالت » وينسب إليها فيقال فيلالى : اسم يطلق على الإقليم الذى فى الجنوب الشرقى من مراكش ، وقد تكوّن هذا الإقليم من اتساع وادى نهر زيز ، وهو عبارة عن سهل طمىي طوله اثنا عشر ميلا وعرضه عشرة أميال ينتثر فيه مائتا « قصر » ، والقصر مسكن محصن من الصلصال ؛ ويحيط بهذه المساكن الحدائق والحقول المزروعة ؛ والأرض شديدة الخصوبة فى الجهات التى يمكن ريها بالآبار ؛ وأهم حاصلات تافيلالت النخيل كما أن أهم مصنوعاتها دباغة جلود الماعز باستعمال لحاء أشجار السنط التى يتخذ منها مادة العصفر اللازم للدباغة ؛ وللجلد الفيلالى شهرة واسعة ، ويقبل الناس عليه فى جميع جهات إفريقية الشمالية ؛ ويزدحم السكان فى تلك المنطقة ، إذ قدر عددهم فى قصور تافيلالت سنة ١٩٢٠ بين ١٥٠ ألف و ٢٠٠ ألف نسمة ؛ وكانت سجلماسة هى العاصمة التأريخية لهذا الإقليم . ويمكن الرجوع إلى مادة سجلماسة فيما يختص بالتأريخ السياسى لتافيلالت . وحسبنا أن نذكر فى هذا الموضع أن هذا الإقليم كان مهد أسرة العلويين الأشراف فى مراكش ، وهو يسمى أيضاً باسم « فيلالى الأشراف » ولا تزال هذه الأسرة تحكم هناك إلى اليوم . واستمر كثير من هؤلاء الأشراف يعيشون فى تافيلالت أو أنهم عادوا للاستقرار فيها بعد أن تسلمت هذه الأسرة مقاليد الحكم ؛ ويعدون بالآلاف فى هذا الإقليم . وهناك خليفة لسلطان مراكش يمثل سلطة « المخزن » بينهم وفى وادى زيز ؛ ونذكر إلى جانب مدينة سجلماسة التى لم يبق منها

سوى أطلال مدن أخرى صغيرة مثل قصر بوعام فى تافيلالت ، وهى مركز الأعمال فى هذا الإقليم ، ومدينة تيغمرت التى أمر السلطان مولاى الحسن بتحصينها فى نهاية القرن التاسع عشر .

المصادر :

(١) انظر مادة سجلماسة : وهناك وصف عام ومصور جغرافى فى كتاب (٢) Ricard : Maroc : *Les Guides Bleus*، باريس سنة ١٩١٩، ص ٢٨٥ — ٢٨٨ :

[ليڤى پروڤنسال E. Lévi Provençal]

«تاكُرُنّا» (١) : أطلق مسلمو الأندلس هذا الاسم على المنطقة الجبلية الواقعة جنوبى شبه جزيرة الأندلس والمعروفة الآن باسم «سِرّانيا ده روندا Serrania de Ronda» ، وما من شك فى أن هذا الاسم هو المنطوق البربرى مع التشديد لكلمة «تاكرونة» التى كثيراً ما ترد ضمن الأسماء الشائعة فى إفريقية الشمالية . وكثيرون هم الكتاب الذين يختلفون فى ضبط هذا الاسم اختلافهم فى رسمه ؛ وقد جمع كل من مارسيه Marçais وعبد الرحمن گويگه صور هذه الكلمة ورسومها المختلفة تبعاً لوجوه استعمالها فى تونس وعلقا عليها تعليقات قيمة (فى كتاب *Textes arabes de Tokronna* ج ١ ، باريس سنة ١٩٢٥ ، ص ٨ ، تعليق رقم ١ ؛ وانظر كذلك معجم ياقوت فى مادة «شيرس» ؛ ابن بشكوال : الصلة ، طبعة قديرة Codera المكتبة الأندلسية العربية B.A.H. ص ١٨٥ ، ٣٠٢ ؛ ابن عبد المنعم الحميرى : الروض المعطار) ؛

وحاول دوزى Dozy تفسير ذلك الاسم بأنه لفظ مركب من المقطع البربرى «تا» والكلمة اللاتينية «كورونا Corona» ، ولكنه عدل عدولا صائباً عن هذا التفسير الاشتقاقى ، إذ من العسير تبريره (انظر *Hist. des mus. d'Esp.* ، ج ١ ، ص ٣٤٢ ، تعليق رقم ٢ ، ج ٤ ، ص ٣٣٩ ؛ وانظر *Recherches* ج ٢ ، ص ٤٣ ، تعليق رقم ١) ؛ ولا يقنع هؤلاء المؤلفون بأى اشتقاق من الاشتقاقات التى افترضت فى أصل هذه الكلمة . ورندة هى عاصمة دويلة بنى إيفران إلى أن ألحقت بمملكة إشبيلية ؛ وفى مادة رندة موجز تأريخى لإقليم تاكرنا إبان الحكم الإسلامى فليرجع إليه .

[ليڤى پروڤنسال Lévi-Provençal]

(١) ان رسم كلمة تاكرنا وضبطها هما كما أورده مؤلف المادة : فقد ذكرها ياقوت فى معجمه اذ قال فى التعريف بمدينة رندة (بضم الراء) : « معقل حصين من أعمال تاكرنا » وقد ضبط هذه الكلمة الاخيرة بضم الكاف والراء ونون مشددة ، غير انه عاد فرسم كلمة تاكرنا فى مكانها الطبيعى من معجمه على غير هذا الوجه اذ قال : « تاكرنى » بفتح الكاف وسكون الراء ، ولعل هذا وجه من وجوه رسمها ، وهو رسم خاطىء لأنه استدرك فقال : « وضبطه السمعانى بضم الكاف والراء وتشديد النون وهو الصحيح » ثم قال فى التعريف بتاكرنا : « وهى كورة كبيرة بالأندلس ذات جبـــال حصـــينة Serranie يخرج منها عدة أنهار وفيها رندة » الى أن قال : « والى تاكرنا ينسب جماعة منهم أبو عامر محمد بن سعد التاكرنى الكاتب الأندلسى ، كان من الشعراء البلغاء ذكره ابن ماكولا عن الحميدى عن ابن عامر بن شهيد » — فالرسم والضبط الصحيحان لتلك الكلمة هما كما تقدم فى كلام ياقوت وشواهده التى تحتمها بقوله فى مادة شيرس بكسر الشين وفتح الراء : « شيرس حصن حصين ومعقل مكين بالأندلس من اعمال تاكرنا » برسمه وضبطه .

أما كلمة Serrania التى قال مؤلف المادة أن بها سميت المنطقة الجبلية المتصلة بمدينة رندة فمعناها فى اللغة الاسبانية المنطقة او البقعة او الجهة الكثيرة الجبال .

محمد مسعود

« تامول » أوتَنْبُل، ويعرفها الفرنجة باسم Betel : هى أوراق النبات المسمى تامول أوتنبل Piper betel، وهى أوراق ملتفة حول ثمر الفوفل المسمى جوز التامول Areca Catechu، ويستعمل فى المضغ ، وينبت فى الجنوب الشرقى من آسية .
ولفظ تامول أوتنبل هندى نقل إلى اللغتين العربية والفارسية .

المصادر :

(١) ابن بطوطة ، طبعة باريس ، ج ٢ ، ص ٢٠٤ وما بعدها (٢) L. Lewin : *Ueber Areca Catechu, Chavica Betle und das Betelkauen*

« تانسين » : وهو الذى قال عنه الشيخ أبو الفضل : « لم يصادف فى الهند مغن مثله ألف سنة » ، وقد خرج تانسين من گواليار ، وخدم أول أمره رام چند البغله راجاپنّا ، ويقال إن هذا الراجا منحه فى مناسبة من المناسبات عشرة ملايين تنكه . وقد حاول إبراهيم سور أن يغريه بالقدوم إلى آگرا فلم يفلح ، إلا أن أكبر أرسل عام ١٥٦٢ بعثة إلى رام چند فى كالنجر لإغراء تانسين بالقدوم إلى بلاطه ، ولم يجسر رام چند على رفض هذا الرجاء فبعث به هو وآلاته الموسيقية وطائفة من الهدايا إلى البلاط الإمبراطورى ؛ وقد منحه أكبر فى أول مناسبة غنى فيها ٢٠٠,٠٠٠ روبية . ومعظم ألحانه قد دونت باسم أكبر ، ولاتزال أغانيه العذاب شائعة فى هندوستان . وكان لتانسين ابنان : تانترنگ خان ، وكان مثله مغنياً فى بلاط أكبر ؛ وبلباس الذى كان زوج ابنته لال خان من خير المغنين فى بلاط شاه جهان .

واشتهرت گواليار بموسيقييها ، وقد أخرجت مالا يقل عن أحد عشر مغنياً من الثمانية عشر مغنياً الذين كانوا فى بلاط أكبر .

المصادر :

(١) شيخ أبو الفضل : أكبر نامه ، نشرت النص وترجمته H. Beveridge (٢) آئين أكبرى ، نشر النص وترجمه Blochmann & Jarrett (٣) عبد الحميد لاهورى : پادشاه نامه ، النص ؛ وكل هذه المصادر فى المكتبة الهندية التى تصدرها الجمعية الآسيوية للبنغال .

خورشيد [هيگ T.W. Haig]

« تاهِرْت » ويقال أيضاً تيهرت : مدينة بالجزائر يرجع عهدها إلى العصور الوسطى ، وهى على الحد الشرقى لمركز وهران الحالى . ويروى الإدريسى أن هناك مدينتين تعرفان بهذا الاسم : إحداهما تاهرت القديمة ، وهى موضع رومانى لعله كان حاضرة أسرة من أهل البلاد أو من الأمراء الذين يدينون بالولاء للبوزنطيين أو من حلفاء هؤلاء (Gsell) ، ثم إن هذا البلد نهض من بين الأطلال فى العصور الحديثة وأضحى حاضرة لتيارت . والثانية تاهرت الجديدة ، وهى على مسيرة ستة أميال غربى الجنوب الغربى لتيارت

هو بعد من تاقْدِمت التي كانت من أمنع بلاد الأمير عبد القادر (انظر هذه المادة). وليس بها الآن إلا آثار مطموسة لما كانت عليه في الماضي من عظمة.

وظلت تاهرت الجديدة قصبة الأئمة الإباضية (انظر هذه المادة) من بيت رستم زهاء ١٤٧ عاماً. وقد فر عبد الرحمن بن رستم من القيروان بعد عودة الجيوش العربية بقيادة ابن الأشعث وبحث عن مكان يلتجئ إليه بهذا الجزء من أواسط المغرب حيث يكثر الخوارج، وأسس تاهرت عام ١٤٤هـ (٧٦١م) وقد أحسن اختيار موقعها؛ وعلى الرغم من قسوة جوها الذي جعل البكرى يروى لنا قصصاً كثيراً عن بردها فإنه يمكن ري أرباضها، وهي تنتج فاكهة طيبة. وجل ثروة تاهرت من تجارتها. وقد قدر لها أن تصبح سوقاً عظيمة شأن «تيارت» الحديثة بفضل موقعها عند سفح جبل كزّول في نهاية التل الذي على الحد الشمالي للسهوب المتاخمة لأرض البدو والحضر، مما جعل البدو يؤمونها زرافات. وتقاطر عليها الأجانب — وخاصة الفرس — بدافع الأمل في الربح أو للدخول في مذاهب الخوارج. وكان لهؤلاء الأجانب مساكن جميلة وأسواق، ولذلك سميت تاهرت «العراق الصغير». ونحن نعلم إلى أي حد من الشدة بلغت الحياة الدينية في تاهرت حاضرة تلك المملكة القائمة على الدين، ولدينا أخبار عن الحياة العقلية للأئمة وعن أتباعهم. ولم يعد في مقدورنا أن نعرف ماكان عليه شكل المدينة وبيوتها. ولعل هذه البيوت كانت في غاية البساطة، ويحدثنا البكرى عن أربعة أبواب من أبوابها وعن قلعتها التي تسيطر على السوق.

وقد استولى الداعي الشيعي أبو عبد الله على تاهرت عام ٢٩٦هـ (٩٠٨م) وخربها تخريباً تاماً، ومن ثم لم يكن لها إلا شأن ضئيل في تاريخ البربر. وورثت تيارت نصيباً من رخاء تاهرت الاقتصادى. وكما كان رخاء تاهرت في القرن التاسع راجعا إلى أنها منفذ الفيافي فكذلك يرجع رخاء ذلك المركز الجزائرى إلى هذا السبب. وقد زاد رخاء هذا المركز منذ أن أضحت هضبة سرسو التي تتصل به مركزاً هاماً من مراكز الاستعمار.

المصادر:

(١) اليعقوبي، طبعة ده غويه، ص ١٤؛ الترجمة ص ١٠٠—١٠٧ (٢) البكرى: الجزائر، سنة ١٩١١، ص ٦٦ — ٦٩، ترجمة ده سلان سنة ١٩١٣، ص ١٣٨—١٤٠ (٣) الإدريسي، طبعة دوزى وده غويه، الترجمة ص ١٠٠ — ١٠١ (٤) ابن عذارى: البيان المغرب، طبعة دوزى، جـ١، ص ٢٠٣ وما بعدها؛ ترجمة فانيان، جـ ١، ص ٢٨٣ وما بعدها (٥) تأريخ ابن صغير، ترجمة C. Motylinski المنشورة فيما أصدره المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين، باريس سنة ١٩٠٢ (٦) Gsell: *Atlas Archeologique de l'Algérie* ورقة ٣٣، رقم ١٤.

[مارسيه Georges Marçais]

« التـأويـل » : التأويل في الأصل معناه ــ بوجه عام ــ التفسير والشرح ، وفى بعض آيات القرآن التى ترد فيها هذه اللفظة تراها تشير إشارة واضحة إلى الوحى الذى ينزل على النبى محمد . وقد صار استعمال لفظ التأويل بعد ذلك مقصوراً على هذا المعنى الخاص ، وكانت من ثم تعنى شرح معانى القرآن ، وصارت حينا ما مرادفة للفظة تفسير ، ثم اكتسبت اللفظة نصيباً أوفر من التخصيص ولو أنها لم تقتصر على هذا المعنى وحده ، وصارت اصطلاحاً يطلق على تفسير مادة القرآن ؛ والتأويل فى هذا المعنى الأخير يكون جزءاً إضافياً هاماً للشرح اللفظى الظاهرى للقرآن الذى صار يسمى بالتفسير ، ولم يجد علماء السنة مسوغاً لإنكاره مادام لايناقض المعنى الظاهر الحرفى للقرآن أو السنة . ولكن المسألة تغيرت عندما أصبح التأويل لاتراعى فيه هذه الشروط، والصوفيون وإخوان الصفاء والشيعة والمدارس الفكرية التى لم تمرق من الإسلام ولكنها انحرفت إلى حد ما عن طريق السنة وجدوا جميعهم فى التأويل أداة صالحة لجعل آرائهم متفقة مع المعنى الحرفى للقرآن بل ذهبوا إلى حد استنباط آرائهم من نصوصه ، وإلى جانب التفسير الحرفى لنصوص القرآن نشأ تفسير رمزى النزعة وجد فى ثنايا القرآن أفكاراً بعيدة عن المألوف ، وقد صارت المدارس المتطرفة ترى فى هذا النقل والتحوير للمعنى الظاهر السبيل الوحيد لتفهم القرآن ، وبذلك أهملوا التفسير التقليدى بل صارت أحكام القرآن فى رأى أصحابها غير واجبة الاتباع .

وكثير من وجوه استعمال التأويل يمكن ــ كما أشار گولد تسيهر ــ أن ترد إلى تأثير أشياع الأفلاطونية الجديدة وبخاصة « فيلون » وقد كان هذا الأسلوب نفسه النتيجة المباشرة لضرورة توطيد مكانة الآراء الجديدة بتفسير مستحدث لألفاظ الوحى التى وصلت إلينا . والتأويل الرمزى يمكن اعتباره فى جوهره إسلامى الأصل والنشأة .

المصادر :

(١) لسان العرب ، جـ ٨ ، ص ٣٤ وما بعدها
(٢) تاج العروس ، جـ ٧ ، ص ٢١٥ (٣) *An Arabic English Lexicon* : Lane ، ص ١٢٦ وما بعدها (٤) السيوطى : الإتقان ، جـ ٢ ، القاهرة سنة ١٢٨٧هـ ، ص ٢٠٤ — ٢٠٦
(٥) Goldziher: *Die Richtungen der Islamiscchen Koranauslegung* (*Veroeff entlichungen der* « *De Goeje-Stiftuag* » رقم ٦) ، ليدن سنة ١٩٢٠
(٦) Goldziher : *Streitschrift des Gazali gegen die Batinsjja-Sekte* (*Veroeffentl der* « *De Goeje Stiftung* » ، رقم ٣) ليدن ١٩١٦ ، ص ٥٠ وما بعدها ، والنص العربى رقم ١٠ .
[R. Paret پاريه]

تعليق على مادة «التأويل»

أصل مادة « تأويل » من المعنى اللغوى « آل يؤول أولا » أى : رجع إلى أصله . ثم استعمل فى كلام العرب وفى القرآن خاصة بمعنى التفسير ، أو بشىء قريب من معناه . فالتفسير والتأويل :

كشف المراد عن الشيء المشكل : وفرّق بعض العلماء بينهما ، فكثر استعمال التفسير فيما يتعلق بشرح المفردات والألفاظ ، والتأويل فيما يتعلق بالمعاني والجمل . واصطلح الفقهاء وغيرهم على معنى آخر للتأويل هو تفسير الآية أو الحديث بمعنى غير ما يفهم من ظاهر اللفظ ، ولذلك يقول العلماء كثيراً فى عباراتهم مثلا : إن هذا الحديث أوهذه الآية من الصريح الذى لايحتمل التأويل ، أى لايحتمل معنى آخر يخرجه عن المراد الظاهر من لفظه، فالمعنى الظاهر من الكلام لايخرج عن المفسر والمؤول إلا بدليل أوقرينة ، لأنه يكون شبيهاً بالمعنى المجازى . وقد ورد لفظ « التأويل » فى آيات من القرآن على المعنى اللغوى الأصلى ، ولكن بعض العلماء والمفسرين ظنّها مما يدخل فى « التأويل » الاصطلاحى ، فنشأ عن ذلك اختلاف واضطراب فى آرائهم . والحق إن ذلك على المعنى اللغوى الواضح . فى لسان العرب (١٣ : ٢٥) : « وأما قول الله عز وجل : هل ينظرون إلا تأويله . يوم يأتى تأويله » فقال أبو إسحاق : معناه : هل ينظرون إلا ما يؤول إليه أمرهم من البعث . قال : وهذا التأويل هو قوله تعالى : وما يعلم تأويله إلا الله . أى : لايعلم متى يكون أمر البعث ، وما يؤول إليه الأمر عند قيام الساعة إلا الله . والراسخون فى العلم يقولون : آمنا به ، أى : آمنا بالبعث والله أعلم . قال ابن منصور : وهذا حسن » . وأقول : بل هو الصواب الذى لايفهم من القرآن غيره .

ثم دخل على المسلمين ناس اتبعوا المتشابه فى مثل هذا وأكثروا من القول فى القرآن بغير علم ، حتى ادعوا أن له ظاهراً وباطناً . وأن الباطن لايعلمه هؤلاء إلا بشىء يزعمونه نحو الإلهام . وهم لم يفقهوا ظاهر القرآن ولم يعرفوا شيئاً من السنة ، أو عرفوا وأعرضوا عنه لما وقر فى نفوسهم من حب الإغراب ، أو من آراء تنافى الإسلام فأرادوا أن يلصقوها به . وعن ذلك نشأت تأويلات الصوفية وغيرهم ممن أشار إليهم كاتب المادة ، وهذه التأويلات لاتمت إلى الإسلام بصلة ، وإن كان قائلوها يسمون بأسماء إسلامية ، ويذكرون فى تاريخ الإسلام ، وتذكر أقوالهم وآراؤهم مع آراء علماء الإسلام . الإسلام دين واضح سهل ، لارموز فيه ولا ألغاز ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد ترك المسلمين على المحجة الواضحة ، ليلها كنهارها . فكل من حاد عن هذه السبيل ، فإنما أعرض عن الصراط المستقيم ، وتفرقت به السبل ، حتى خرج بعضهم عن كل طريق من طرق الإسلام ، أو من الطرق التى تشبه أن تتصل بالإسلام ممن وصفهم كاتب المادة بقوله (بل صارت أحكام القرآن فى رأى أصحابها غير واجبة الاتباع) . ومن ذهب هذا المذهب أو قريباً منه فلايمكن أن يعد من المسلمين ، ولا أن ينسب قوله إلى أقوال أهل الإسلام .

أحمد محمد شاكر

مصادر أخرى (كليات أبي البقاء ص ١٨٧ طبعة الآستانة سنة ١٢٨٧) ، (كشاف اصطلاحات الفنون ص ١١١٦ —١١١٧ طبعة الهند) ، (لسان العرب١٣ : ٣٤ — ٣٥)، (حقائق التأويل للشريف المرتضى ص ٧ — ١٤ طبعة بغداد سنة ١٣٥٥) وكتب أخرى في التفسير وغيره .

« تَبالَة » : مكان في الغرب من شمالي اليمن داخل بلاد عسير وعلى مسيرة سبعة أيام من جنوبي شرق مكة ، كانت خصوبته مضرب المثل بين العرب. واشتهر حوض تبالة وتَرَبَة باسم « الأخضر» (الهمداني : صفة جزيرة العرب ، طبعة S.H. Mueller ، ليدن سنة ١٨٨٤ ، ص ١٦٥ ؛ ياقوت : المعجم ، طبعة ڤستنفلد ، ج١ ، ص ١٩٤) ، وقد وصف بورخارت طرق الحجيج الذاهبة من مكة إلى صنعاء مخترقة الأراضي التي على حدود الحجاز في مصنفه *Travels in Arabia* (لندن سنة ١٨٢٩ ، ج١، ص ٤٤٥) وأثبت هذا الوصف بالمصورات الجغرافية منذ أن ألف برغاوس Berghaus كتابه *Arabia und das Niland* (گوتاسنة ١٨٣٥ ، ص ٦٩ بصفة خاصة ؛ وانظر أيضاً خريطة رتر Ritter سنة ١٨٥٢ ، طبعة كيبرت H. Kiepert) عن الجزء من الأرض الممتد من مكة إلى تبالة ؛ وتبالة هي المحطة السادسة عشرة في البلاد التي يقطنها الشُمْران. ويروى الإدريسي (انظر Jaubert : *Géographie d'Edrisi* ، باريس سنة ١٨٣٦ ، ج ١ ، ص ١٤٨) إنها مكان حصين من أعمال مكة ماؤه وافر لاينقطع ، وبه نخيل وحقول حنطة . ويصفها ابن خرداذبه بما يشبه هذا (المكتبة الجغرافية العربية ، طبعة دهغويه ج ٦ ، ص ١٣٥ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ؛ وانظر الهمداني، ص ٢٥٨ ، ١١٦ ، ١٨٠ عن الرى فيها ؛ والهمداني ص ٢٥٨ عن وفرة النخيل بها ، والأزرقي طبعة ڤستنفلد ، ص ٢٦٢ ؛ ويمكن أن نتبين خصوبتها مما ذكره البكري ، طبعة ڤستنفلد ، ص ١٩١ ؛ وقد وصف الهمداني في صفحة ٢٥٨ ما لحق تبالة بعد ذلك من الضرر على يد البربر). ويقول الإدريسي في نفس الموضع من كتابه إن تبالة فتحت في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان ، وكان شأنها ضئيلا في نظر فاتحها . ولم يجد الحجاج عندما ولي عليها أنها تستأهل أن يمضي إليها ، ومن ثم ضرب المثل « أهون من تبالة على الحجاج» (انظر توفية ذلك في ياقوت، ج ١ ، ص ٨١٦ ؛ Freytag : *Proverbia* ، ج٢، ص ٩٨١ ؛ لسان العرب ، ج ١٣ ، ص ٨٠ وما بعدها؛ التاج ج ٧ ، ص ٢٣٩ وما بعدها) ؛ ويزعم الإدريسي أن تبالة على مسيرة أربعة أيام من مكة وثلاثة أيام من سوق عكاظ . وجاء في وصفه للطريق من مكة إلى صنعاء (انظر Jaubert : كتابه المذكور آنفاً، ص ١٤٣ رقم ٦ ؛ Ritter : *Erdkunde* ، ج١٢، ص ١٦٨ وما بعدها ، ص ١٩٧) أن تبالة هي المحطة السادسة من مكة وأنها في منخفض واد متسع يبدأ عند سفح جبال الطائف ، والماء هناك وافر ، ويضم هذا المنخفض مدينتي تَرَبَة وبيشة (يقطان ؛ انظر Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammed* ج ٣ ، ص ٢٩٧) .

وزعم الإدريسى أيضاً أن بيشة (يقطان) هى المدينة التالية لتبالة من بين المدن التسع التى بين تبالة وصَعْدة . ويزعم شپرنگر Sprenger أنها بيشة بطعان (انظر الهمدانى ، كتابه المذكور ، ص ١١٨ ، ١٢٧ ووصفه للطريق من مكة إلى صنعاء ص ١٧٨ ، ص ١٦٥ ؛ ابن خرداذبه : كتابه المذكور ، ص ١٣٤) لا كما رسمها من قبل فى مقال له بمجلة *Zeitschr der Deutsch. Morgenl. Gesells.* (سنة ١٨٨٨ ، جـ ٤٢ ، ص ٣٢١) . وهو يزعم أيضاً أن تبالة نفسها على مسيرة ثمانى محطات شمالى المحطة الرابعة عشرة المعروفة باسم «مهجرة» ، وفيها الشجرة المعروفة بطلحة الملك التى تعتبر الحد بين أرض مكة واليمن (ابن خرداذبه : كتابه المذكور ، جـ ٦ ، ص ١٣٥) : ويذكر الكتاب المحدثون طريقاً آخر من مكة إلى رانية ماراً بالطائف (وقد ذكر الإدريسى بدلا عنها « الرويثة » وفى رواية بورخارت « الرُهيتة » وفى رواية الكتاب المتأخرين « رهَيْثة ») وتبالة ، ويزعمون أنه طريق رئيسى (انظر Burchardt : كتابه المذكور ، ص ٤٥١ ؛ Ritter : كتابه المذكور ، ص ٢٠٠) ؛ وتبدو طبيعة الأرض التى فيها تبالة بجلاء على المصور الجغرافى الكبير للساحل الجنوبى الغربى لبلاد العرب الذى وضع على أساس مسح الأرض فى عام ١٩١٧ ليفيد منه المشتغلون بالقسم الجغرافى (*Geographical Section General Staff.*) (ورقة ٧ عن وادى بيشة) وموقع تبالة مبين على هذه الخريطة على خط عرض ١٩° ٥٣,٥َ شمالا وخط طول ٤٢° ٣١َ شرقى گرينوتش . وهى فى وادى تبالة الذى يكون الحد الشمالى لأرض بنى بوالقرن ، على الطريق الرئيسى الممتد من الطائف إلى الجنوب ماراً ببئر الغزال ، هو والطريق الذى يبدأ من الجنوب الغربى ، من السلْمة وحَلْبَة ، وهو يبدأ أيضاً من الطائف ثم يميل نحو الجنوب :

وقد خلص شپرنگر (*Die Alte* : Sprenger *Geographie Arabiens* ، برن سنة ١٨٧٥ ، ص ٤٧) من مقارنته بين فقرات من كتاب الهمدانى التى ورد فيها ذكر وادى بَيْش أو بيشة إلى أن الهمدانى يظن أن وادى بيشه — الذى يخلط دائماً ببيش — يروى أيضاً تَرْج وتبالة : غير أننا لا نستطيع أن نأخذ بما وصل إليه شپرنگر ولا بما ذهب إليه الكتاب الذين أتوا بعده من أن تبالة فى وادى بيشة : ويصب وادى تبالة الذى ورد فيما رواه الهمدانى عن طَرَفَة (ص ١٧٣ ، ولم يرد ذلك فى ديوان هذا الشاعر ، انظر طبعة D.H. Mueller للهمدانى ، جـ ٢ ، ص ١٨٣) فى وادى بيشة . ويذكر الهمدانى تبالة مقرونة ببيشة وترج فى الفقرات التى يصف فيها طبيعة الأرض (ص ٢٧ ، ٤٩ ، ٨٤ ، ١٢٧ [فيما تردد فى الشعر من ذكر أسد تباله : انظر شپرنگر : كتابه المذكور ، ص ١٦٥ ، ٢٥٧ ، ياقوت : كتابه المذكور ، جـ ١ ، ص ٧٩١ ، ٨٣٥ ، جـ ٤ ، ص ١٠٠٦ ، ابن حوقل : المكتبة الجغرافية العربية ، جـ ٢ ، ص ٣٥ ، البكرى ؛ وفى بيان الهمدانى للمسافات : ص ١٨٧ ، ١٨٩ ، وفيما رواه عن الشعراء ، ص ١٧٣ ، ٢٠٧ ، ٢١٥ ، ٢٥٨) ، ويضم الهمدانى عَرَّم (ياقوت : المعجم ، جـ ٢ ، ص ٩١٨) وزابيَة إلى تبالة ، ويذكر بعض

الكتاب رانية بدلا من زابية (انظر شبرنكر: كتابه المذكور، ص ٢٣٩، ٢٤٠). ويمكن الرجوع إلى خريطة شبرنكر لهذا الإقليم وقد اعتمد فيها على ما ذكره الهمدانى: ويذكر الهمدانى فى صفحة ١٦٥ تبالة مع رانية: ويشك فى الرسم الذى جاء فى طبعة Mueller وهو رنية: ولاتضبط المخطوطات الحركات فى تلك الفقرة: ويجمع ياقوت (كتابه المذكور، ج ٢، ص ٨٢٩) والمقدسى (المكتبة الجغرافية العربية، ج ٣، ص ١١٢) والبكرى على «رَنْيَة» كما ضبطها الهمدانى (كتابه المذكور، ص٢١٥، ٢٥٩؛ انظر D.H. Mueller، ج٢، ص ٣٢ وSprenger: كتابه المذكور، ص ٢٤٠، وما جاء فى *Zeistch. der. Deutsch, Morgenl. Gesells* الموضع المذكور، وما أورده الجغرافيون المحدثون):

ولاصحة لما ذهب إليه شبرنكر (بحثه المذكور، ص ١٥٦، ٢٥٣) من أن لفظ «ثوبماتا» الوارد فى بطلميوس (ج ٦، ص ٧، س ٣٣) خطأ صحته «ثوبمالا» وهو عين «تماله» التى ذكرها پليناس (Pliny: *Hist. Na.* ج٦، ص ١٥٤) ولما قرره من أن «تمالة ما هى إلا لغة فى تُبالة أو تَبالة كما ينطقها أولئك الذين على قسط وافر من التعليم» وهذا الزعم الذى أخذ به هارتمان أيضاً (Hartmann: *Die arabische Frage*، ليپسك سنة ١٩٠٩، ص ٤٢٠) لايؤيده تفسير شبرنكر لرواية الهمدانى (ص ١٨٨) عن طرق الحجيج القديمة التى تلتقى فى تبالة طبقاً لتخطيطه: ويروى پليناس أن تماله هى بلد السبأيين (انظر Pauly-Wissowa، مادة سبأ، العمود ١٣٢٨): ولا صحة أيضاً لما افترضه شبرنكر (ص ٢٥٣) من أن تباله تقع فيما كان يعرف فى الأصل بأرض معين، وتحديده لموطن أهل معين خطأ محض (انظر *Realencycl.*، العمود ١٣١٦ وما بعده):

ولاقيمة لما أثر من أن اسم المدينة (تبالت فى جهاننما لحاجى خليفة، ص ٥٢٠) مشتق من اسم امرأة من العمالقة تعرف بتبالة، وعلى الرغم من هذا فإنه يمكن أن نفترض أن هذه المدينة بنيت فى عهد قديم جداً: (ياقوت: كتابه المذكور، ج ١، ص ٨١٦): وكان بتبالة أيام الجاهلية صنم اسمه ذو الخَلَصَة أو خُلَص يعبده الناس؛ وكان هذا الصنم حجراً أبيض، وقد حطمه النبى محمد (ابن هشام: السيرة، ج ١، وفيها ورد ذكر بنى خثعم من بين الذين يعبدون هذا الصنم، وقد ذكرهم الهمدانى وحدهم فى صفحة ١١٩، وكذلك فعل ياقوت، ج ٢، ص ٤٦١ وما بعدها، ٦٠٨، ٨٥٠، عند حديثه عن تبالة): وهناك أبيات من الشعر وردت فى هذه الكتب وتضمنت شيئاً عن عبادة هذا الصنم الذى كانوا يقترعون عليه بالسهام؛ وقد نسب ابن هشام هذه الأبيات خطأ إلى امرئ القيس (انظر ماجمعه اللسان، ج ٨، ص ٢٩٥ عن هذا الصنم؛ التاج، ج ٤، ص ٣٨٩؛ أما عن تبالة بوصف كونها مقر هذه العبادة الوثنية فانظر Wellhausen: *Reste Arabischen Heidentums*، ص ٤٥ وما بعدها). وبنو خثعم الذين أجمل ابن رسته (المكتبة الجغرافية العربية، طبعة ده غويه،

جـ ٧ ، ص ٣١٦ ، ٣٢٠) فى وصفهم فقال إنهم سكان تبالة ، هم فى الواقع أهل تربة وبيشة والبلاد التى خلف تبالة : أما أهل تبالة فهم بنو مازن (Wuestenfeld : *Die Wohnsitze und Warderungen der arabischen Staemme* ، جـ ١٤ من *Abhandl. d. koen. Gesellsch. d. Wissensch* ، گوتنگن سنة ١٨٦٨ ، ص ٨٤ ، ٨٥ ، وقد أخذ فستنفلد بما رواه البكرى) ويروى قدامة (انظر المصادر) أنه كانت هناك مضارب لبنى قيس حول تبالة (انظر ابن خرداذبه ، المكتبة الجغرافية العربية ، ص ١٨٨) ويذهب ابن خلدون (طبعة Kay ، حديثه عن اليمن ، ص ١٢٩ وما بعدها) إلى أن تبالة هى أرض بنى نَهْد. وقد أغرب نيلسن (D. Nielsen : *Handbuch der altarabischen Altertumskunde* ، كوبنهاغن — باريس — ليبسك سنة ١٩٢٧ ، ص ٢٣٢ ، ٢٣٤) فى ذهابه إلى أن ذا الخلصة ماهو إلا أسلوب عربى فى عبادة الإلهة ڤينوس ، وغدت تبالة سوقاً بحكم أنها مكان يتعبد فيه : ويتحدث الهمدانى عن تجارتها (ص ٢٥٧) : وتعد تبالة فى التأريخ الإسلامى من بين المدن السابقة إلى هذا الدين ، ولذلك فقد احتفظت باستقلالها (Golius فى *Alfraganus Elementa Astronomica* ، أمستردام ، سنة ١٦٦٩ ، ص ٨٥) :

المصادر :

(١) مؤلفات Burckhardt و Sprenger و Wellhausen و Ritter والجغرافيين وأصحاب المعاجم من العرب أمثال الهمدانى وياقوت والبكرى والإدريسى الذين ورد ذكرهم فى هذه المادة (٢) J. v. Hammer-Purgstall : *Jahrbuecker der Litteratur* ، ڤينا سنة ١٨٤٠ جـ ٩٢ ، ص ٥٥ (عن وصف الرحلة من صنعاء إلى مكة فى جهاتها) ، جـ ٩٤ ، ص ٩٤ (٣) Sprenger : *Die Post-und Reiserouten des Orients* فى *Abhandl. f. d. Kunde des Morgenl* ، ليبسك سنة ١٨٦٤ ، جـ ٣ ، عدد ٣ ، ص ١٢٥ وما بعدها ، ١٣٨ وما بعدها (عن وصف الطريق فى الهمدانى) ص ١٢٨ ومابعدها (عن أوصاف الطريق الواردة فى قدامة وابن خرداذبه وابن مجاور) :

[تكتج J. Tkatsch]

« التبت » : قطر إلى الجنوب من الصين ، وقد ذكر ياقوت هذا الاسم بضم التاء وفتح الباء المشددة تُبَّت ، وبكسر الباء المشددة تُبِّت وبفتح التاء وضم الباء المشددة تَبُّت وإن كان يفضل الرسم الأول : ولعل أقدم ما ذكره العرب عن التبت ومملكتها مأخوذ عن مصادر تركية ؛ ويلقب حاكم التبت بالخاقان ، وعرف الاسمان تُبُتْ Tüpüt وتُبُت قَبْغَن من عهد الكتابات الأورخونية : وقد أدى ما قام فى بعض الأذهان من وجود تشابه بين تُبَّت وبين الاسمين «ثابت» «وتُبَّع» إلى نشوء عدة قصص ترجع مملكة التبت إلى أصل يمنى (انظر الطبرى ، جـ ١ ، ص ٦٨٦ فى أعلاها ، الگرديزى فى Barthold : *v. Otcheto Poiezdke Srednyuyu Aziyu* ص ٨٧ وما بعدها) : وفى

إشارات العرب عن التبت من الأساطير الشيء الكثير . فابن خرداذبه (المكتبة الجغرافية العربية ، جـ ٦ ، ص ١٧٠) هو أول من يذكر قصة المرح الذى لاتفسير له والرغبة فى الضحك التى تملأ قلب كل غريب يحل بالتبت . ثم شاعت هذه القصة بين مؤلفى العرب الذين نقلوها عنه (انظر نظامى : سكندرنامه ، طبعة كونپور ، سنة ١٣٢٠هـ ، ص ٢٢٦) . وورد أيضاً فى أحسن ماكتب من المصنفات عن التبت ذكر لمدينة الحسا ، وكان أول من ذكرها صاحب كتاب « حدود العالم » الذى لانعرف اسمه (انظر النص فى *Comptes Rendus de l'Acad. de Russie* سنة ١٩٢٤ ، ص ٧٣) : ويقال إنه كان بهذه المدينة مسجد ، وإن كان بها جماعة من المسلمين قليل عددهم .

ولم تكن التبت قد بلغت أوج قوتها أوحازت انتصاراتها ضد الصين فى عهد فتوح العرب فى أواسط آسية . وكثيراً ماجاء فى الحوليات الصينية أن العرب هم أحلاف أهل التبت أو أعداؤهم : وأجمل شاڤان Chavannes العلاقات بين العرب وأهل التبت فى هذه العبارة « إن المعونة التى بذلها أهل التبت للعرب فى وادى سيحون « Yaxartes » قد عرفها العرب لهم فى كاشغر » (انظر *Documents sur les Toukiue (Turcs) occidentaux*، سانت بطرسبرغ ، سنة ١٩٠٣، ص ٢٩١). ولم يبدأ العرب قتالهم مع التبت إلا فى عهد چن يوان (٧٨٥ — ٨٠٥م) : ومن ثم اضطر التبت إلى أن يرسلوا الجيوش ناحية الغرب فخفت وطأتهم على الأقاليم الصينية التى على الحدود (انظر Bretschneider : *On the Knowledge possessed by the Ancient Chinese of the Arabs*، لندن سنة ١٨٧١ ، ص ١٠) . ولانجد فى المصادر العربية ما يشير إلى وجود تحالف أو وحشة بين العرب وأهل التبت . ويذكر الطبرى أن الهياطلة أو الهباطلة وأهل التبت والترك أغاروا على الثائر العربى موسى بن عبد الله بن خازم أثناء حكمه فى ترمذ ، فرد عدوانهم : وورد أيضاً فى الطبرى أن مدة حكمه كانت خمسة عشر عاماً انتهت فى عام ٨٥هـ الموافق ٣٧٤م (انظر الطبرى ، جـ ٢ ، ص ١١٦٠) .

ولم يذكر البلاذرى أهل التبت عند روايته لهذا الخبر (البلاذرى ، ص ٤١٨) . وقال اليعقوبى (جـ ٢ ، ص ٣٦٢ ، المكتبة الجغرافية العربية ، جـ ٧ ، ص ٣٠١) إنه فى عهد عمر بن عبد العزيز (٧١٧ — ٧٢٠م) أرسلت التبت وفداً إلى الجراح ابن عبد الله والى خراسان تلتمس منه أن يبعث إليهم من يفقههم الدين الإسلامى ، ويقال إنه أرسل لهم سليط بن عبد الله الحنفى . وذكر فى نفس هذا المصدر (ص ٤٧٩) ملك التبت بين الملوك الذين دانوا بالولاء للخليفة المهدى (١٥٨—١٦٩هـ=٧٧٥—٧٨٥م) . وفى السنوات الأخيرة من حكم هارون الرشيد (١٧٠ — ١٩٣هـ = ٧٨٦ — ٨٠٩م) استعان الثائر رافع بن الليث فى فتنته التى قام بها فى سمرقند ببعض الجنود من أهل التبت (المصدر المذكور ، ص ٥٢٨) . ويقال إن ملك التبت دخل فى الإسلام (١٩٨ — ٢١٨هـ = ٨١٣ — ٨٣٣م) وإنه أرسل

إلى خراسان صنمه الذهبى فوق عرش من الذهب ليكون شاهداً على إسلامه . وقد أرسل المأمون هذا الصنم إلى مكة (المصدر المذكور ، ص ٥٥٠) وضرب الوالى يزيد بن المخزومى من هذا الصنم سكة ذهبية أثناء الفتنة التى قامت على عهده (المصدر نفسه ص ٥٤٤) . وذكر الطبرى فى حوادث عام ١٩٥هـ (٨١٠ — ٨١١م) الخاقان ملك التبت على أنه واحد من خصوم المأمون ؛ وقد اضطر المأمون إلى مصافاته قبل أن يهاجم أخاه الأمين . وفى عام ١٩٦ هـ (٨١١—٨١٢م) ولى الفضل بن سهل (انظر هذه المادة) على الأقاليم الشرقية من همذان إلى التبت (الطبرى ، جـ ٣ ، ص ٨٤١) .

ويظهر أن جغرافيى العرب قد فهموا — بوجه عام — أن التبت هى بلاد التبت الصغرى أو بَلْتِستان (انظر هذه المادة) ، وكانت هناك طرق موصلة إليها من ختن (انظر هذه المادة) وبَذَخْشان (انظر هذه المادة) عن طريق وَخان ، وتشير القصة التى أوردها كل من البيرونى (الآثار الباقية ، طبعة سخاو Sachau ، ص ٢٧١ ، س ٨ ، حيث يجب أن تقرأ تبت بدلا من بيت) والگرديزى نقلا عن الجيهانى إلى الطريق بين ختن وتبت ، وهى القصة التى تدور حول المرض الذى ينجم عن الجبال ؛ ويمكن الرجوع فيما يختص بـ « جيرم » من أعمال بذخشان — بوصف كونها محطة على الحدود وعلى الطريق إلى تبت — إلى المكتبة الجغرافية العربية (جـ٧ ، ص ٢٨٨) ؛ وجاء فى كتاب « حدود العالم » (ص ٢٥) إشارات مستوفاة عن الطريق عبر وخان . وورد فى هذا الكتاب أيضاً ذكر القرية الكبيرة سمرقنداق (ومن المحتمل أن يكون معناها سمرقند الصغرى) على أنها حصن على الحدود فى بلاد ما وراء النهر ؛ وكان يعيش فى هذه القرية أناس من الهنود وأهل التبت وأهل وخان (الوخيان) وبعض المسلمين ؛ وكان المسك يصدر من التبت إلى العالم الإسلامى عن هذا الطريق (انظر المكتبة الجغرافية العربية ، جـ ١ ، ص ٢٨٠ ، ٢٩٧) ؛ وقد ذكر اليعقوبى أن أحداً لم يشن الغارة على التبت فناقض بذلك المؤرخين (جـ ١ ، ص ٢٠٤) كما ناقض نفسه فى الرواية التى ذكرها عن الحصون التى على الحدود بين التبت والصين (جـ ١ ، ص ٢٠٨) .

ولعل أول غارة شنها حاكم مسلم على بلاد التبت هى الغارة التى قام بها محمد بختيار خلجى سلطان البنغال (انظر هذه المادة) حوالى نهاية القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ولايمكن أن تكون سنة ٦٤١هـ الموافقة سنة ١٢٤٣ — ١٢٤٤م والواردة فى النص صحيحة لأنه جاء فى ذلك المصدر ذاته أن هذا الحاكم توفى سنة ٦٠٧هـ الموافقة ١٢٠٥ — ١٢٠٦م ؛ وقد وصفت هذه الغارة فى كتاب « طبقات ناصرى » لمنهاج الدين الجوزجانى (طبعة Nassau-Lees والمولوين خادم حسين وعبد الحى ص ٥٥٣ ، وترجمة راڤرتى Raverty ص ٥٦٠ ومابعدها ؛ وانظر Elliot : *History of India* ، جـ ٢ ، ص ٣١٠ وما بعدها) .

ومن الراجح أن يكون اسم تبت (Tibet Thabet, Thibet, Tebet, Thebet) على عكس

ماذهب إليه برتشنيدر (Bretschneider : *Mediaeval Researches* ، جـ ٢ ، ص ٢١) قد وصل إلى أوربا عن طريق الرحالة الأوربيين فى العصر المغولى دون أن يكون للعرب شأن فى ذلك، وإن كانت كلمة تبيت (تُبّت) قد ذكرها بنيامين التطيلى (ترجمة أدلر Adler ، ص ٥٩) ، ولكن من المحتمل أن روايته لم تكن قد عرفت فى أوربا فى ذلك الوقت . ويظن الآن أن بنيامين لم يصل إلى أبعد من بغداد (انظر K. Wright : *Geographical Lore of the time of the Crusades*، نيويورك سنة ١٩٢٨ ، ص ٢٨٢) . ولم يذكر هذا الرحالة إلا بعض الأخبار المضطربة التى التقطها من البلاد الإسلامية ، ولعله استقاها من الهنود . فهو يقول مثلا إن المسافر يقطع المسافة من سمرقند إلى تبت فى أربعة أيام .

وهناك بعض الإشارات عن التبت فى المصنف العظيم الذى كتبه رشيد الدين عن إمبراطورية المغول . أما الاسم بورى تَبّت (رشيد الدين .*Trudi Vost. otd. arkh. Obsch* ١٣ ، النص ص ٢٣٧) الذى لم يذكره أحد من الكتاب المسلمين فقد ذكره پلانوكارپينى Plano Carpini (*Burithabet*) كما ورد ذكره فى المصادر الصينية (انظر الإشارات الواردة فى كتاب Bretschneider السابق ذكره) . واعتنق أهل التبت البوذية فى القرن السابع الميلادى . وأصبح لهذه البلاد منذ عهد المغول شأن ، لأن البوذية كانت تنتشر منها ؛ ويقرر رشيد الدين (طبعة بلوشيه Blochet ، ص ٥٤٥) أن كهان التبت كانوا أعظم كهان البوذية مكانة .

وما إن أصبح للإسلام الكلمة العليا بآسية الوسطى فى شمالى الهند فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) حتى غزا الحكام المسلمون التبت ، وبخاصة التبت الصغرى ، باسم الجهاد : وحوالى نهاية القرن التاسع الهجرى أخضع مير ولى — قائد والى كاشغر من بيت دوغلات ، ويدعى أبابكر — جميع بلاد بُلُر (كافرستان ؛ انظر هذه المادة) والتبت فيما بين بذخشان وكشمير (انظر هذه المادة وانظر تأريخ رشيدى ، ترجمة روس Ross ، ص ٧٢٠ ، ٤٠٣) :

ولما تغلب سعيد خان على أبى بكر عام ١٥١٤ هجرت القلاع التى بنيت فى لدخ من أعمال التبت واستولى أهل التبت على ما بها من غنائم : وفى عهد سعيد خان (١٥١٤ — ١٥٣٣م) أغار مير مزيد عام ١٥١٧ على التبت ولدخ والبلاد المجاورة ثم أغار عليها الخان نفسه وفى صحبته المؤرخ حيدر ميرزا (انظر هذه المادة ؛ والكتاب المذكور ص ٤١٧ وما بعدها)

وحاول حيدر سنة ١٥٣٣ أن يصل إلى الحسا ، ويسميها أرْسَنْگ ، وبها أكبر المعابد ، ولكنه اضطر أن يعود أدراجه إلى أسكابْرَك (ص ٤٥٤) وهى على مسيرة أسبوع من الحسا . ومن المحتمل أن تكون أرسنگ هى گُرْسانك التى ورد ذكرها فى كتاب « حدود العالم » حيث كان بها معابد كبيرة للأصنام . وإن ذكر گرسانك دون ذكر الحسا معها لا ينهض دليلا على أنها غير أرسنگ . والواقع أن كتاب حدود العالم قد جُمع بأكمله من مصادر

مكتوبة ، ولذلك فإن الاسم الواحد كثيراً ما يرد مرتين بصيغ مختلفة نقلا عن المصادر المختلفة ؛ وأغار حيدر ميرزا سنة ١٥٤٨ على لدخ وبلتستان بعد أن أصبح ملكاً على كشمير (بعد سنة ١٥٤١) ؛

ونستدل من كل ذلك على أن بلتستان كانت فى القرن العاشر الهجرى ضمن بلاد التبت التى لم تكن بعد قد أصبحت دولة إسلامية ؛ ويذكر صاحب كتاب « تأريخ رشيدى » (ص ٤٣٦) أن بلتستان بين التبت وبُلُر . ويجب أن نطرح جانباً الرأى الذى ذهب إليه كننگهام Cunningham والكتاب المتأخرون ومن بينهم فرانك A.Francke (A History of Western Tibet ص ٩٠) من أن صاحب كشمير « سكندر » قد أدخل هذه البلاد فى الإسلام فيما بين عامى ١٣٨٠ و ١٤٠٠م (جاء فى كتاب Zambaur : Manuel de Généalogie et de Chronologie ، هانوفر سنة ١٩٢٧ ، ص ٢٩٣ ، أن ذلك حدث فيما بين عامى ٧٨٨ — ٨١٣هـ = ١٣٨٦ — ١٤١٠ - ١٤١١م)

وأصبح الإسلام منذ النصف الثانى من القرن السادس عشر قوة سياسية فى التبت الصغرى . فقد أفلح على ميرشيرخان حاكم كاپلو Kapulu فى توحيد بلاد بلتستان وجعلها تحت حكمه ، وطهر البلاد من الأصنام والآثار البوذية الأخرى . وأفلح بعد ذلك فى الاستيلاء على بلاد لدخ وظلت فى حوزته وقتاً ما ، كما أنشأ مدينة سكاردو Skardo عاصمة بلتستان ، وورد فى كتاب تأريخ رشيدى (ص ٤٠٥) لفظ إسكاردو ، وأطلق على ممر فى الطريق من كشمير لم يبق له وجود اليوم ؛ وظلت بلتستان وحدها البلاد الإسلامية التى يسكنها التبت ، وكانت تحت سلطان كشمير منذ عام ١٨٤١ ؛ ويقال إن هناك مؤلفات تأريخية كتبت بلغة أهل بلتستان؛ ويستخدم أهل تلك البلاد أبجدية خاصة بهم يظن أن تأريخها يرجع إلى عهد دخولهم فى الإسلام ؛ ومن الراجح أن تكون حروف هذه الأبجدية من أصل تبتى ، وإن كانت قد تأثرت بالأبجدية العربية ، وهم يكتبونها من اليسار إلى اليمين (انظر Grierson: *Linguistic Survey of India*، جـ٢٣ ، ص ٣٢ وما بعدها ؛ Francke : كتابه المذكور ، ص٨٩ وما بعدها) . وأهل بلتستان شيعة منذ بادئ الأمر ، ولكننا نستدل من كتاب لمحمود ابن ولى (النص فى *Zap.*، جـ ١٥ ، ص ٢٣٥) أن السنيين كانت لهم الغلبة هناك فى السنوات الأولى من القرن السابع عشر وإن كان ذلك لم يستمر طويلا . والملك الذى اعتنق الإسلام على مذهب أهل السنة ، والذى لم يصل إلينا اسمه ، قد ذبح أبوه وإخوته بتهمة الزندقة ؛ وكان الفقهاء من أهل السنة يفدون إلى تلك البلاد من كاشغر . وقد وصلت أخبار هذه الحوادث إلى بلخ بعد ذلك بثلاثين سنة أى عام ١٠٤٤هـ (١٦٣٤ — ١٦٣٥م) على يد رجل يدعى حسن خان كانت تربطه بالأسرة الحاكمة صلة قرابة ؛

وفى حوالى سنة ١٦٨٢ ، أى عندما كانت التبت الوسطى تحت حكم القالموق (انظر هذه المادة) ذهب خواجه أبق المشهور — الذى لايزال قبره موضع إجلال الناس فى كاشغر — إلى الحسا ، ويسميها مدينة جو « جو شهرى » نسبة لصنم كبير

لبوذا : وقد تنازع خواجه أبق مع الخان إسماعيل (١٦٧٠ — ١٦٨٢ م) وقد منحه الدالاى لاما إجابة (ورد هذا الإسم فى مخطوط تركى بصيغة الجمع أى دلايلامەلر Dalailamalar) لطلبه خطاباًيوصى به گـلْدن بُـشْكتو Goldan Boshoktu خان القلموق،فخرج الخان على رأس جيش يضم خواجه وأغار به على كاشغرية وأخذ إسماعيل خان أسيراً وولى مكانه خواجه (انظر Hartmann: Der Islamische Orient، جـ ١، ص ٢١٠، ٢١٢، ٣٢١، ٣٢٦؛ Zap.، جـ ١٥، ص ٢٥٠).

ولم يكن بين بلاد التبت والعالم الإسلامى اتصال كبير خلال القرون القليلة الأخيرة ، وإن كان المسلمون قد ذهبوا إلى الحسا فى الفترة التى أخرج فيها الأوربيون منها ؛ فقد كان يصل إليها كل ثلاث سنوات وفد يحمل الهدايا من كشمير ؛ ونجد فى خطة الحسا التى وضعها وادل Waddell (Lhassa and its Mysteries، ١٩٠٥) مسجداً ومحكمة لمسلمى كشمير وخانا لمسلمى الصين .

المصادر مذكورة فى صلب المادة .

[بارتولد W. Barthold]

«تپتەر»: شعب تركى يتسمى باسم تپتر أو باشقورت ،ويذهب ڤامبرى Vambéry إلى أن هذا الاسم مشتق من الفعل «تپته» أى يجول وبذلك يكون معناه «الجوالون» ؛ ولم يذكر هذا الفعل فى كتاب رادلوف (Radloff: Wörterbuch، جـ ٣، ص ١١١٤) إنما ورد فيه الاسم تپتر للدلالة على قبيلة فى حكومة أورنبرغ ؛ وكثيراً ما وردت كلمة تپتر فى الوثائق الروسية التى يرجع تأريخها إلى القرن الثامن عشر مع كلمة بُبل bobil بمعنى الفلاح الذى لا أرض له أو الأسرة ، ولم يرد اسمًا لقبيلة ما . ويذهب كرمزين Karamzin (جـ ١، تعليق رقم ٧٣) إلى أن التپتر اسم شعب خليط يتألف من الچرمش والڤوتياك والچواش والتتر الذين فروا إلى البشكير (انظر مادة «باشغرد») فى القرن السادس عشر بعد سقوط مملكة قازان (انظر هذه المادة) ؛ ويذهب أصحاب الآراء الحديثة إلى أن التپتر شعب خليط يغلب فيه عنصر البشكير وفيه إلى جانب ذلك عناصر أخرى من الناس الذين يعيشون فى حوض نهر إتيل (الفلجا) ومنطقة أورال، وهم يتكلمون لغة البشكير . ولم يشترك التپتر فى ثورة البشكير الكبرى التى قاموا بها فى سنة ١٧٥٥؛ ويعيش التپتر اليوم بصفة خاصة فى دولة أورنبرغ وكذلك فى دولتى أوفا Ufa وپرم Perm السابقتين ؛ وتتبع بلادهم جمهورية بشكير المستقلة استقلالا ذاتياً .-وهم يشتغلون بالفلاحة وبتربية النحل ولا يزال عددهم قريباً من ٣٠٠ ألف نسمة،وهو الرقم الذى جاء فى المصادر القديمة . ويقول ڤامبرى إنه يوجد—إلى جانب المسلمين من أفراد هذا الشعب— وثنيون وعدد من المسيحيين ، وهم أحدث عهداً بهذه البلاد ؛ والتپتر جميعاً فى الوقت الحاضر من أهل السنة .

المصادر :

(١) Vambéry : Das Turkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen، ليبسك سنة ١٨٨٥ ، ص ٥٢٠ وما بعدها (٢) I. Zarubin : Spisok narodnostei Soyuza Sov. Soc. Respublik، لينغراد سنة ١٩٢٧ ، ص ٢٩، رقم ١٤٤ .

[بارتولد W. Barthold]

« تَبْرِيز » : هى عاصمة الإقليم الفارسى آذربيجان (انظر هذه المادة) .

موقعها الجغرافى :

تقع تبريز فى الزاوية الشرقية من السهل الغربى الذى تبلغ مساحته ٣٠×٢٠ ميلا مربعاً، وهذا السهل ينحدر انحداراً رفيقاً ناحية الشاطئ الشمالى الشرقى لبحيرة أُرْمِيَة ، ويروى عدة أنهار أهمها آجى چاى (النهر المر) وينبع من الجهة الغربية الجنوبية لجبل سَوَلان (سَبَلان) ثم يسير بمحاذاة قره جه داغ الذى يكون الحد الجنوبى لتبريز ، ثم يدخل السهل ويسير حول الضواحى الشمالية الغربية للمدينة . أما رافد آجى چاى الأيسر « مهران رود » (ويسمى الآن ميدان چاى) فيخترق المدينة . ويتراوح ارتفاع جهات تبريز المختلفة بين ٤٠٠٠ و ٥٠٠٠ قدم طبقاً للمصور الجغرافى الروسى . وفى هذه الناحية الشمالية الشرقية من المدينة تظهر فجأة مرتفعات عَيْشَلى زَيْنَلى — أوزيارت فى رواية عون بن على وزيد بن على — ويبلغ ارتفاعها ستة آلاف قدم : وهى حلقة اتصال بين سلسلة جبال قره جه داغ فى الشمال وفى الشمال الشرقى وبين الأطناف الخارجية لجبل سَهَنْد الذى يبلغ ارتفاع قممه ١١,٥٠٠ قدم ؛ وتقع هذه القمم على بعد ثلاثين ميلا تقريباً جنوبى المدينة . ولما كان إقليم قره جه داغ جبلياً قفراً ، وكان جبل سهند الكبير يشغل كل المساحة التى بين تبريز ومراغة فقد أصبحت تبريز الطريق الوحيد الذى يصلح للمواصلات بين الشرق (من أستارة على بحر الخزر إلى أردبيل وتبريز وطهران وقزوين وميانة ثم تبريز) وبين الغرب (من أطرابزنده إلى أرزن الروم وخوى إلى تبريز) وفى الشمال (من تفليس إلى إريوان — جلفا — مرند — تبريز) ؛ أضف إلى ذلك أن الأطناف الخارجية لجبل سَهَنْد قد جعلت الممر ضيقاً جداً على طول الشاطئ الشرقى لبحيرة أرمية فاستتبع ذلك أن المواصلات بين الشمال (بلاد القوقاز وقره جه داغ) وبين الجنوب (مراغة وكردستان) يجب أن تمر عن طريق تبريز .

وقد أصبحت تبريز — بفضل موقعها الجغرافى المواتى هذا — قصبةَ الإقليم الخصيب المترامى الأطراف الواقع بين تركية وبلاد القوقاز الروسية (السوفييتية) كما أضحت إحدى البلاد الهامة الواقعة بين إستانبول والهند لا يشاركها فى ذلك غير تفليس وطهران وإصفهان وبغداد ؛ وقد بلغ عدد سكان تبريز حوالى ٢٠٠,٠٠٠ نسمة ، [وبلغ فى تعداد سنة ١٩٥٠ : ٢١٤,٠٠٠ نسمة] .

وشتاؤها قارس البرد تتساقط الثلوج فيه بكثرة، وصيفها لطيف لقربها من جبل سهند ولكثرة الحدائق حولها ، ومناخها صحى بوجه عام ، اللهم إلا الكوليرا والتيفوس ، ويعزى تفشيهما هناك إلى الحالة غير الصحية التى عليها المدينة ؛

ومن المظاهر الطبيعية فى تبريز كثرة وقوع الزلازل بها ، وأشدها ما حدث فى عام ٢٤٤ هـ (٨٥٨ م) وعام ٤٣٤ هـ (١٠٤٢ م) وهى التى ذكرها ناصر خسرو فى كتابه « سفر نامه » وكان قد تنبأ بها الفلكى أبو طاهر شيرازى ؛ وفى عام ١٦٤١م (انظر *Arakel of Tabriz* ، ص ٤٩٦) وفى عام ١٧٢٧ م وعام ١٧٨٠ م (انظر Ousely : جـ ٣ ، ص ٤٣٦ ، Ritter : جـ ٩ ص ٨٥٤) ؛ أما الزلزالان اللذان حدثا فى ٢٢ — ٢٣ سبتمبر عام ١٨٥٤ م وفى ٣٠ أكتوبر عام ١٨٥٦ م فقد وصفهما خانيكوف Khanikow وصف شاهد عيان فى *Bull. Hist. Phil. de l'Academie de St. Pétersbourg*) سنة ١٨٥٥ ، ص ٢٥١ ، وفى عام ١٨٥٨ م ص ٣٣٧ — ٣٥٢) ؛

وتحدث هزات زلزالية فى تبريز كل يوم تقريباً ، ويعزى ذلك إلى النشاط البركانى لجبل سهند ؛ ولكن خانيكوف يرى أن سبب هذه الهزات يعود فى الغالب إلى اختلاف طبقات الأرض ؛

وفى عهد ناصر الدين شاه أزيلت حصون تبريز حتى لم يبق منها شيء (انظر مرآة البلدان جـ ١ ، ص ٣٤٣) ؛ وعلى ذلك فالجزء من المدينة الذى يطلق عليه اسم القلعة ويشمل نواحى چارمنار وسرخاب ودَوَه چى وويجويه (وارجى بالعامية) ومهادمهين (ميرَ — ميرَ بالعامية) ونَوبَر ومقصودية إلخ لم يعد منفصلا عن الجزء الآخر المسمى بالجدران الإضافية extra muros الذى يشمل أهراب وليل آباد (ليلفه بالعامية) وچرنداب وخيابان وباغ ميشه إلخ ؛ وقد ألحقت الضواحى القديمة بالجانب الغربى من المدينة ، وتلك الضواحى هى أمير خيز وچوست دوزان وحكم آباد (هكمور بالعامية) وقره ملك وقره آغاچ وأخونى وكوچاباغ وخطيب، كما ألحقت به مرلان التى إلى الجنوب الشرقى ؛ وتتسع المدينة ناحية الغرب والجنوب الغربى ؛

وتبريز هى المركز الإدارى والاقتصادى لإقليم آذربيجان المترامى الأطراف، وأقسام هذا الإقليم الحالية هى: أردبيل ومعها أستارا ومُغان إلخ، وقره جه داغ وعاصمتها أهر، ومرند ومعها جلفا، وگرگر وخوى وماكو وسَلماس وأرْميةومعها أشنو، وإقليم مُكرى وعاصمته سوَج — بُلاق ؛ وصائن قلعه ومراغه وهشترود وگرمرود وعاصمتها ميانة وسَراب ثم الناحية الرئيسية من تبريز ؛

وقسم حمد الله (انظر أوليا ، جـ ٢ ، ص٢٥٧) فى القرن الرابع عشر هذا القسم الأخير (تومان) كما يلى : مَهرانِ رود شرقى المدينة، وسَرْدَرود فى الجنوب الغربى من المدينة، وبَويل رود (؟) وهى جنوبى الناحية السابقة وتشمل قرى خسروشاه وأسكويه وميلان؛ وأرونق وتشمل قرى شبستر

وسوفيان إلخ وتقع فى الشمال الشرقى لبحيرة أرمية. ثم رودقاب (؟) وخانم آباد (؟) وبكدوستان (؟) وتقع ثلاثتها شمالى المدينة، ولم تتغير حدود هذا التومان الرئيسى القديم حتى القرن العشرين ؛

اسمها :

ينطق اسم هذه المدينة كما ورد فى معجم ياقوت (ج ١ ، ص ٨٢٢) تِبريز . ويستند ياقوت فى هذه التسمية إلى أبى زكريا التبريزى تلميذ أبى العلاء المعرى (٣٦٣ — ٤٤٩ هـ) الذى نعرف أنه كان يتكلم اللهجة الإيرانية المحلية (انظر السمعانى : الأنساب، مجموعة كب التذكارية ، مادة التنوخى ؛ سيد أحمد كسروى تبريزى : آذرى يازبان باستان آذربايگان، طهران سنة ١٣٠٤هـ ، ص١١) ونطق تبريز بكسر التاء هو إحدى خصائص هذه اللهجة المنسوبة إلى أهل الخزر ؛

أما النطق الحالى الذى لا يوجد غيره فهو تَبريز بفتح التاء ؛ وقد ينطق بها مقلوبة تربيز ، وفقاً للهجة التركية السائدة فى كل آذربيجان ، وتؤيد المصادر الأرمنية نطقها بفتح التاء، فقد كتبها فوستس البوزنطى Faustus of Byzantium فى القرن الرابع هكذا ثقرز Thavrez ثقريش Thavresh ، وكتبها أسوليك Asolik فى القرن الحادى عشر الميلادى ثقرر Thavrez ، وكتبها ڤردان Vardan فى القرن الرابع عشر ثقريز Thavrez ، دقريز Davrez ؛ ومن الواضح أن التسمية الأخيرة قد اشتقت من لهجة أرمنية دارجة : وأصل الكلمة دا — ى — ڤريز Da i vrez ومعناها « هذا للانتقام » (انظر Chamchan : Hist. of Armenia ، طبعة البندقية ، سنة ١٧٨٤، ج ١ ، ص ٣٦٥ ؛ Huebschmann : Armenian gramm. ج ١ ، ص ٤٢؛ الكاتب نفسه : Pers. Stud. ص ١٧٩) وفى القرن الخامس (وقد يكون الرابع) للميلاد تأيدت التسمية الأرمنية هكذا ثڤريز Thavrez والفارسية هكذا تڤريز Tavrez (Huebschmann) ؛ وهم يشتقون تبريز فى اللغة الفارسية الشعبية من جملة فارسية دارجة معناها «إكراه الحمّى على العَدْو» أى على الاختفاء (أوليا چلبى : ستمه دوكوجو) ومن المحتمل أن يكون معنى هذه التسمية « ذلك الذى يجعل الحرارة تختفى » لما هناك من صلة بين هذا المعنى وبين النشاط البركانى لجبل سهند (انظر أيضاً الممر الموجود بين بايزيد ووانوهو تبريز) ؛ وبين الخط الأرمنى خصائص اللهجة البهلوية الشمالية (taw <tap وعلى الخصوص « ريز » rez بدلا من « ريج » reoh) وهذا ما يرجح أن تلك التسمية قد ترجع إلى عهد قديم جداً قبل العهد الساسانى وربما قبل العهد الأشكانى (انظر مادة تات فيما يختص بالتغيرات اللغوية التى حدثت فى آذربيجان نتيجة للفتوحات التركية) .

تأريخها :

قد أثار البحث عما إذا كان اسم تبريز هو عين مدينة من مدن بلاد الجبال كثيراً من الجدل .(انظر ملخص ذلك الجدل فى Ritter : ج ٩ ، ص ٧٧٠ — ٧٧٩) وبتحليل الصيغة الأرمنية التى

ذكرت آنفا أصبح القول بأن كلمة تبريز هى عين الكلمة اليونانية گـارپريس (المأخوذة من گـابريس) التى أوردها بطلميوس فى الفصل الثانى من الجزء السادس أقل احتمالا. وقد أوضح رولنسون Rawlinson بصفة قاطعة ذلك الالتباس بين كلمة تبريز وگنزة وهى مدينة الشيز وذلك فى مقالته *Memoir on the site of the Atropatenian Ecbatana* المنشورة فى (*J. R. G. S.* سنة ١٨٤٠ ، جـ ١٠ ، ص ١٠٧—١١١) ؛ وفرّق فاوستس البوزنطى بين گندزك شهستان وبين ثڤريز فى اللغة الأرمنية ؛ ويقول ڤردان Vardan المؤرخ الأرمنى الذى عاش فى القرن الرابع عشر إن تبريز قد أنشئت على الأراضى الفارسية وإن منشئها هو خسرو الأشكانى الأرمنى (٢١٧ — ٢٣٣) وذلك انتقاما من أردشير أول ملوك آل ساسان (٢٢٤ — ٢٤١) لقتله أرطبانوس آخر ملوك الفرثيين (انظر St. Martin : *Mémoires sur l'Arménie* ، جـ ١ ، ص ٤٢٣) ولم ترد هذه القصة فى أى مصدر قديم .

ومن الراجح أن يكون مصدرها الاشتقاق الشائع الذى ذكرناه من قبل . ولا نجد فى كتاب فاوستس البوزنطى (ترجمة لاور Lavar ، جـ ٤ ، فصل ٢٥ و ٣٩ ؛ جـ ٥ ، فصل ٢) إلا أنه فى أثناء حكم أرشك الثانى لأرمينية (٣٥١ —٣٦٧) هاجم وسك القائد الأرمنى سابور الثانى الساسانى (٣٠٩ — ٣٧٩) الذى كان يعسكر فى تقريز ثم ذبح وسك القائد الفارسى بويكان وأحرق القصر الملكى ورشق تمثال الملك هناك بسهم ، وبعد ذلك هزم مشغ بن وسك الكتائب الفارسية فى تبريز ؛ ولا يزال أمامنا أن نبحث فيما إذا كان اسم تبرميس لا يلتبس باسم تقريز ، أما تبرميس هذه فهى المدينة التى أحرقها وأحرق معبدها الإمبراطور هرقل بعد أن خرب گنزكه ، وكانت تبرميس فى شرق گنزكه وكان الكتاب المتأخرون يسمونها بثرميس Bitharmaies أو برثمايس Berthemaies أو برميس Bermaies (انظر Theophane طبعة de Boor ، جـ ١ ، ص ٣٠٧ ، جـ ٢ ص ١٩٠ ، ص ٦١٩) ؛

الحكم العربى :

كان اهتمام العرب أثناء فتحهم لإقليم آذربيجان سنة ٢٢هـ (٦٤٢م) موجها نحو أرْدَبِيل، ولم تذكر تبريز بين المدن التى جمع منها المرزبان الفارسى كتائبه (البلاذرى ،ص ٣٢٦) ولا بد أن تكون قد أصبحت قرية بعد ما حل بها من الخراب الذى ذكره فاوستس(انظرياقوت) ؛ أما الرواية الأخرى التى وردت فى كتاب « نزهة القلوب » (٧٣٠هـ الموافق ١٣٤٠م) عن بناء زبيدة زوجة الخليفة هارون الرشيد لمدينة تبريز عام ١٧٥هـ (٧٩١م) فربما كانت تقوم على أن زبيدة مُنحت مدينة وَرْثان من أعمال آذربيجان على نهر الرس بعد احتجاز أملاك الأمويين ؛ وجاء فى كتاب البلاذرى (ص ٣٣١) وابن الفقيه (ص ٢٥٨) وياقوت (جـ ١ ، ص ٨٢٢) أن إعادة تشييد تبريز كان من أعمال أسرة الرَوّاد الأزدى وأبنائه خاصة مثل الوجنا وغيره ممن قاموا ببناء الأسوار حولها . ويذكر الطبرى (ص ١١٧١ من الجزء الثالث) وابن الأثير

(ص ٣١٥ من الجزء السادس) عند الكلام على فتنة بابك من عام ٢٠١ إلى ٢٢٠ هـ أنه كان من بين المتصرين عليه رجل يدعى محمد بن بَعيث صاحب الحصنين : شاهى الذى استولى عليه من الوجنا ،وتبريز (ولم يفصل الكلام عنه) ، وكان حصن شاهى أقوى من حصن تبريز وكان عرضه فرسخين (؟) (انظر اسم شبه جزيرة شاهو أو شاهى على بحيرة أرمية إلى الجنوب الغربى من تبريز ؛ بيد أن البلاذرى — ص ٣٣٠ — يذكر أن إقطاع بعيث كان مرند) ؛

وكانت تبريز فى الوقت الذى كتب فيه ابن خرداذبه مصنفه عام ٢٣٢ هـ (٨٤٠ م) تابعة لمحمد بن الرواد (ابن خرداذبه ، ص ١١٩) ؛ وفى سنة ٢٤٤ هـ دمرت الزلازل هذه المدينة ولكن أعيد بناؤها قبل نهاية حكم المتوكل (٢٣٢ — ٢٤٧ هـ) ؛ ويظهر أن تبريز قد تغير حكامها عدة مرات والدليل على ذلك ماقاله الإصطخرى (حوالى سنة ٣٤٠ هـ ص ١٨١ من كتابه) من أن شقة الأرض التى كانت تشمل تبريز وجَبْرَ وان (ده — خرَّقان) وأشنوه (انظر هذه المادة) كانت تحمل اسم القبيلة الحاكمة بنى رُدَيْنى التى لم يعد لها وجود أيام ابن حوقل حوالى سنة ٣٦٧ هـ (انظر كتاب ابن حوقل ص ٢٨٩) ؛

ويظهر أن أصحاب هذه المقاطعة فى حكمهم إياها كانوا مستقلين من الوجهة العملية لأن تأريخ الساجيين وهم حكام آذربيجان من عام ٢٧٦ هـ إلى عام ٣١٧ هـ خال من كل إشارة تدل على تدخلهم فى شئون تبريز (Defrémery : *Mém. sur La Famille des Sadjides* ، المجلة الأسيوية ، عام ١٨٤٧) . وكانت مراغة عاصمة هذه الأسرة أول الأمر ثم نقلت بعد ذلك إلى أردبيل (انظر المصدر المذكور ص ٢٥ ، ٤١ ، ٤٧ ، ٥٧ ، ٧٧) ؛

وبعد اختفاء أسرة الساجيين أصبحت آذربيجان ميداناً لعدة منازعات ؛ ففى عام ٣٢٦ امتلك هذا الإقليم يَشْكرى بن مردى أحد حكام مرداويج الزيارى ، ولكن دَيْسَم الكردى (انظر مادة «كرد») طرده منها ، وسرعان ما اشتبك ديسم مع الديلمية المسافرية (انظر هذه المادة) ؛ ودعا أهل تبريز ديسم لزيارة مدينتهم ، وما كاد يلبى هذه الدعوة حتى حاصرها المرزبان المسافرى ، فترك ديسم تبريز ونودى بالمرزبان حاكماً على جميع مدن آذربيجان عام ٣٣٠ هـ ؛ أما نهاية الأسرة المسافرية فغير واضح تمام الوضوح ، فإيوار Huart يقول فى كتابه الذى أهداه إلى E.G. Browne المسمى *Les Musafirides de l'Adharbaidjan* المطبوع فى كمبردج إن سنة ٤٣٨ هـ هى آخر تأريخ ذكر فيه حكم هذه الأسرة فى تارم ، ولكن السير روس Ross فى كتابه *Muhamm. Dynasties* المطبوع سنة ١٩٢٥ يربط بين المسافرية وأسرة الروادى التى يمكن تتبعها فى تبريز حتى سنة ٤٤٦ ؛ ومن المحتمل والحالة كما رأينا أن يكون هؤلاء الروادين من نسل الرواد الأزدى والد ذلك الشخص الذى أعاد تشييد تبريز ، وليست لهم أية صلة بالمسافرية الديلمية اللهم إلا ما كان من إصهار بعضهم إلى بعض ؛

ونذكر فيما يلى بعض الأحداث التى تتصل بأسرة الروادى : فى سنة ٤٢ هـ قتل وهوذان بن مَهْلان (مملان ؟) جمعاً كثيراً من رؤساء الغز بمدينة تبريز (ابن الأثير ، جـ ٩ ، ص ٢٧١) ؛ وفى سنة ٤٣٤ دمرت الزلازل تبريز وذهب أميرها ، وقد يكون هو الأمير وهسودان [وهوذان] إلى بعض قلاعه الأخرى خوفاً من توجه الغز السلجوقية إليه (ابن الأثير ، جـ ٩ ، ص ٣٥١) ؛ وفى سنة ٤٣٨ وجد ناصر خسرو فى تبريز ملكاً اسمه سيف الدولة وشرف الملة أبا منصور وهسودان [وهوذان] ابن محمد (مملان ؟) مولى أمير المؤمنين ؛ وفى سنة ٤٤٦ قدم صاحب تبريز الأمير أبو منصور وهوذان ابن محمد الروادى خضوعه لطغرلبك (ابن الأثير جـ ٩ ، ص ٤١٠) .

تبريز فى صدر الإسلام :

بينما يذكر ابن خرداذبه (ص ١١٩) والبلاذرى (ص ٣٣١) والطبرى (جـ ٣ ، ص ١١٧١) وابن الفقيه (ص ٢٨٥) والإصطخرى (ص ١٨١) ، مدينة تبريز باعتبارها إحدى البلاد الصغيرة فى آذربيجان إذا بالمقدسى يتغنى بمدائحها وإذا بابن حوقل (حوالى سنة ٣٦٧ = ٩٧٨ م) يعتبرها أكثر بلاد آذربيجان ازدهاراً وبها حركة تجارية رائجة وتصنع بها الأقمشة المعروفة بالأرمنى ؛ ويقول ابن مسكويه المتوفى سنة ٤٢١ هـ الموافقة ١٠٣٠ م عن تبريز إنها مدينة جليلة ذات سور متين تحيط بها أحراج وبساتين ، ويصف أهلها بأنهم سراة شجعان يحبون الحرب ؛

وفى سنة ٤٣٨ هـ كانت تبريز تشغل مساحة قدرها ١٤٠٠ × ١٤٠٠ خطوة أى حوالى ميل مربع كما ذكر ناصر خسرو ؛

العهد السلجوقى :

قلما ذكرت تبريز فى عهد السلاجقة الكبار ، وقد احتفل طغرل بزواجه من بنت الخليفة بالقرب من هذه المدينة (راحة الصدور ص ١١١) ؛ وفى سنة ٤٩٤ هـ ارتد السلطان بركيارق إلى المنطقة الجبلية جنوبى تبريز فى نزاعه مع أخيه محمد ، ولما تصالح الأخوان كانت تبريز من نصيب محمد ، فعيّن سعد الملك وزيراً عليها سنة ٤٩٨ هـ ؛ وذُكر الأمير سقمان القطبى فى سنة ٥٠٥ على أنه صاحب تبريز أى مؤسس أسرة الشاه أرمنية (شاه أرمن) التى حكمت فى أخلاط من سنة ٤٩٣ هـ إلى ٦٠٤ ؛ وقد كان لآذربيجان شأن هام فى عهد فرع سلاجقة العراق الذين اتخذوا همذان عاصمة لهم ؛ وفى سنة ٥١٤ قضى السلطان محمود بعض الوقت فى تبريز ليهدئ من روع سكانها الذين أزعجتهم غارات الكرج ؛ وكان أتابك آذربيجان فى هذا الوقت شخصاً يدعى كن طوغدى ، وبعد وفاته فى سنة ٥١٥ هـ حاول آق سنقر أحمديلى أمير مراغة أن ينتزع تبريز من طغرل أخى السلطان ولكنه لم يفلح فى ذلك ؛ وأقام السلطان محمود أمير جيوش الموصل والياً على آذربيجان ولكنه قتل عند باب تبريز سنة ٥١٦ هـ ؛ وبعد وفاة محمود فى سنة ٥٢٥ هـ احتل أخوه مسعود مدينة تبريز ، ولكن داود ابن السلطان محمود حاصره هناك فاضطر لإخلائها

واتخذها داود مقر حكمه يشرف منها على منطقة كبيرة تشمل آذربيجان وأران وأرمينية . واستمر ذلك من سنة ٥٢٦ إلى سنة ٥٣٣ هـ ، ثم وكل أمر آذربيجان للأتابك قره سنقر المملوك القديم لطغرل الأول ؛ ويظهر أنه اتخذ أردبيل عاصمة له (ابن الأثير ، جـ ١١ ، ص ٥٢) . وبعد وفاته سنة ٥٣٥ خلفه الأمير جاؤلى (چولى) الطغرلى ولكن سرعان ما نجد إيلدگيز مؤسس أسرة الأتابكة التى حكمت هذا الإقليم حتى سنة ٦٢٢ هـ يستولى على آذربيجان ؛ وكان مركز نفوذ أسرة إيلدگيز بادئ الأمر فى الشمال الغربى من آذربيجان بينما صارت تبريز جزءاً من ممتلكات أمراء مراغة الأحمديلية ، إذ أن الأتابك بهلوان بن إيلدگيز لم يكن فى سنة ٥٧٨ هـ قد انتزع بعد تبريز من يدى فلك الدين حفيد آق سنقر بن أحمديل وأعطاها لأخيه قزل أرسلان ؛ ومنذ أن صار قزل أرسلان أتابكاً (٥٨٢هـ -٥٨٧هـ) أصبحت تبريز نهائياً عاصمة لآذربيجان ؛ وفى سنة ٦٠٢ حاول الأمير قره سنقر علاء الدين أحمديلى -بتحالفه مع أتابك أردبيل- استرداد تبريز من أبى بكر الطروب خليفة قزل أرسلان ولكنه فشل فى محاولته وفقد مدينة مراغة فى الوقت نفسه ؛

وعاشت أسرة إيلدگيز فى رغد ورفاهية من العيش ودليلنا على ذلك القصائد التى نظمها الشعراء فى مدحهم مثل الشاعر نظامى والشاعر خاقانى ، ولكنا لا نعرف عن أبنيتهم شيئاً إلا بقايا (نقجوان) نخجوان (انظر هذه المادة) ؛ أما ضعف مركزهم السياسى فتؤيده الأخبار المذكورة فى الحوادث التأريخية للكرج الواقعة بين سنتى ١٢٠٨ و ١٢١٠ م (٦٠٥ - ٦٠٧) هـ فقد اخترق إوان وزخارى قائدا الملكة ثمر فارس الشمالية كلها حتى وصلا جرجان أثناء قيامهما بحملة كبيرة بقصد السلب والنهب ؛ وجمعت الكتائب الكرجية الجزية من سكان تبريز ولكنها لم تعكر صفو السلام هناك ؛ وقد تركت حامية صغيرة فى المدينة تترقب عودتها من حملاتها الأخرى . ولم تذكر تلك الأخبار فى المصادر الإسلامية ولكن سياق القصة وتفصيلها يوحيان إلينا بالثقة فى صحتها (انظر B. Brosset : *Hist. de la Géorgie* جـ ١ ، ص ٤٧٠) ؛

المغول :

ظهر المغول أمام أسوار تبريز فى شتاء عام ٦١٧ هـ ولكن الأتابك العاجز الضعيف أوزبك ابن بهلوان صرفهم بعد أن أدى لهم فدية كبيرة ، وعاد المغول فى العام التالى ففر الأتابك إلى نقجوان ، ولكن الشجاع شمس الدين الطغرائى قاومهم فرحلوا عنها بعد أن استولوا أيضاً على فدية أخرى ، وعاد أوزبك إلى تبريز بعد ذلك . وفى عام ٦٢١ هـ وفد قوم رحل آخرون من منغوليا وطلبوا من أوزبك أن يسلمهم جميع الخوارزميين فى تبريز فأسرع أوزبك إلى تلبية طلبهم ؛

جلال الدين :

ما إن وصل خوارزمشاه من مراغة حتى دخل المدينة فى رجب عام ٦٢٢ ففر منها أوزبك مرة أخرى ، وسر سكان تبريز إذ وجدوا فى شخص

جلال الدين رجلا شجاعاً يذود عنهم وخاصة عندما أسرع جلال الدين فأظهر نشاطاً فى تدبير حملة ضد تفليس وأوقع العقاب الصارم بقطاع الطرق والتركمانيين الذين ينتمون لقبيلة أيْوا (الأيْوائية). واستمرت تبريز ست سنوات فى حوزة جلال الدين الذى تزوج من الملكة زوجة أوزبك السابقة . وعند نهاية هذه المدة أصبح مركزه مزعزعاً لسوء سيرته وقبح تدبيره (ابن الأثير ج ١٢، ص ٣٢٣) . وما إن جاء عام ٦٢٧ حتى كان لزعيم قبيلة قُشْ - يَلْوه التركمانى (؟) وزعيم روين دز (بالقرب من مراغة) الجرأة على سلب ضواحى تبريز ونهبها : وفى عام ٦٢٨ ترك جلال الدين آذربيجان ، وغزا المغول كل الإقليم بما فيه مدينة تبريز « التى هى أصل بلاد آذربيجان ومرجع الجميع إليها وإلى من بها » (ابن الأثير ج ١٢ ص ٣٢٨) : ودعا ملك المغول جرمغن لوين أشراف المدينة فلبوا دعوته، ولم يتخلف عن الحضور سوى شمس الدين الطغرائى، وأخذ من أهل المدينة غرامة كبيرة وأمر الغزالين بصنع الثياب الخطائى لملكهم الأعظم « أوگداى » وفرض عليهم جزية سنوية معينة: ومنذ عهد گيوك كان حكم أران وآذربيجان الفعلى فى يدى الملك صدر الدين ، وقد كان حليفاً فارسياً للمغول (انظر جهان گشا ، طبعة محمد قزوينى ، مجموعة گب التذكارية ، ج ٢ ، ص ٢٥٥) .

المغول الإيلخانية :

ذهب هولاكو بعد أن استولى على بغداد عام ٦٥٤ هـ (١٢٥٦م) إلى آذربيجان واستقر فى مراغة (انظر هذه المادة) . وفى عام ٦٦١ هـ (١٢٦٣ م) رجع إلى تبريز بعد أن هزمته كتائب برقاى فى القوقاز الشمالية وفيها فتك بالتجار الذين ينتمون إلى أصل قفچاقى . وفى عام ٦٢٢هـ (١٢٦٤ م)، عند إعادة توزيع الإقطاعيات، أيد هولاكو صدر الدين فى ولايته على إقليم تبريز . وصارت تبريز العاصمة الرسمية أثناء حكم أباقا من عام ٦٦٣ إلى ٦٨٠ هـ واحتفظت بهذا المركز فى عهود من تبعوه حتى عهد ألجايتو .

وفى سنة ٦٨٨ هـ (١٢٨٩ م) ، أى فى عهد أرغون ، أقام الوزير اليهودى سعد الدولة ابن عمه أبا منصور على تبريز . وقد دخل تبريز فى عهد كيخاتو بهاتين «تومان» : وفى سنة ٦٩٣ هـ (١٢٩٤م) كانت تبريز مسرحاً للفتنة التى شبت بسبب إدخال نظام التعامل بالورق النقدى (چاو) : وبلغت تبريز أقصى درجات البهاء والرونق فى عهد غازان خان ، وقد دخل هذا الملك تبريز سنة ٦٩٤ هـ (١٢٩٥ م) واتخذ مقامه فى القصر الذى شيده أرغون فى قرية شام الواقعة فى غرب المدينة على الشاطئ الأيسر لنهر آجى چاى . وكلمة شام فارسية معناها « قبة » وكانت تنطق شَنْب قبل ذلك . ويقول عنها كاترمير Quatremère (ج ٤ ، ص ٣١) إنها « بناء يعلوه قبة » ولكن هذا الاسم كان ينطق شام فى القرن الرابع عشر (انظر نزهة القلوب) ثم أعطيت الأوامر المشددة لتخريب معابد الأوثان والكنائس ومعابد اليهود والمذابح المقدسة ، ويقال إن هذه الأوامر ألغيت فى السنة التالية عندما استجار القوم

بالملك الأرمنى هِثُوم . وفى عام ٦٩٩ ﻫ بدأ غازان فى تشييد طائفة من البِينَى بعد عودته من حملة على سورية ، وعقد العزم على أن يتخذ شام التى سبق ذكرها مقراً لراحته الأبدية فشيد فيها بناء أكثر ارتفاعاً من « الگنبد » الذى ابتناه السلطان سنجر فى مرو وكان يعتبر حينذاك أكثر الأبنية ارتفاعاً فى العالم الإسلامى : وكان يوجد — غير هذا الضريح ذى القبة — مسجد ومدرستان إحداهما شافعية والأخرى حنفية ، وخان للأشراف « دار السيادة » ، وبيمارستان ، ومرصد كالموجود فى مراغة ، ومكتبة ، وبيت للديوان ، وبناء يسكن فيه المشرفون على هذه المنشآت وصهريج لشرب الماء ، وحمامات مزودة بالماء الساخن : وحبست أوقاف تبلغ غلتها مائة تومان من الذهب للإنفاق منها على هذه المنشآت : وشُيد عند كل باب من أبواب المدينة الجديدة خان للقوافل وسوق وحمامات ، وجلبت للمدينة أشجار الفاكهة من البلاد النائية .

وأدخلت كذلك تحسينات كبيرة على مدينة تبريز نفسها ، وكان يبلغ طول سورها « بارو » حينذاك ٦٠٠٠ گام (گام معناها «خطوة» ، وفى جهان نما كلمة « قولاج » بدلا من گام ومعناها باع ») وأقام غازان حول المدينة سوراً جديداً يبلغ طوله ٢٥,٠٠٠ گام (أربعة فراسخ ونصف الفرسخ) وضم إلى المدينة كل الحدائق وأحياء كوه وليان وسَنْجَران ؛ وأقيم عند السور الموجود على منحدرات كوه وليان (اسمها الحالى كوه سُرْخاب أو عَيْنَلى زَيْنَلى) مجموعة من الأبنية الجميلة شيدها الوزير المشهور رشيد الدين ، ومن ثم عرف الحى باسم ربع رشيدى (نزهة القلوب ، ص ٧٦) : ولدينا خطاب من رشيد الدين إلى ولده يسأله فيه أن يرسل إليه أربعين شاباً وفتاة من الروم لإسكانهم إحدى قرى الحى الجديد (انظر Browne : *A Hist. of Pers. Lit.* جـ ٣ ، ص ٨٢) ومما يؤكد لنا أن تبريز كانت قصبة الإمبراطورية الممتدة من نهر جيحون إلى مصر ما نعلمه من أن العملة الذهبية والفضية ، وكذلك المقاييس والمكاييل « كيله وگز » كانت تعبر تبعاً لعيارات تبريز نفسها (انظر D'Ohsson : جـ ٤ ، ص ١٤٤ ، ٢٧١ — ٢٧٧ ، ٣٥٠ ، ٤٤٦ — ٤٦٩) ؛

وفى عام ٧٠٣ ﻫ (١٣٠٤ م) دفن غازان خان باحتفال عظيم فى ضريح شام ، وفكر خليفته ألجايتو عام ٧٠٥ ﻫ (١٣٠٧ م) فى إنشاء عاصمة جديدة فى مدينة سلطانية (انظر هذه المادة) غير أنه لم يكن من السهل أن ينقل إليها سكان تبريز ، فإنا نجد فى سنة ٧١٥ ﻫ (١٣١٥ م) أن سفير أزابكة القفچاق مازال يسلك طريق تبريز بدلا من الطريق المختصر وهو طريق مغان — أردبيل — سلطانية : ومما يستحق الذكر أيضاً أن الوزير تاج الدين على شاه (الوزير من عام ٧١١ ﻫ = ١٣١٢ م) قد شرع فى تشييد مسجد عظيم فى تبريز خارج حى ميهاد ميهين . وفى عام ٧١٧ ﻫ (١٣١٧) م ، أى فى عهد أبى سعيد ، ذهب الوزير رشيد الدين — الذى كان قد اعتزل الحكم — إلى تبريز ، ولكنه تركها فى السنة التالية ليلقى قضاءه المحتوم ، وقد صودرت أملاكه ونهب ربع رشيدى (Browne : جـ ٣ ، ص ٧١) ثم أعقبه

ابنه غياث الدين الذى استدعاه أبو سعيد نفسه لتولى السلطة فاستمر فى توسيع ربع رشيدى وظلت سلطانية العاصمة بدليل أن أبا سعيد قد دفن هناك فى ضريح كان قد أمر هو نفسه بتشييده(d'Ohsson : جـ٤ ، ص ٧٢٠) . وفى عام ٧٣٦ هـ (١٣٣٦ م) عندما هزم خلفه آرپا فى معركة تغَتو (تقرأ بغتو) قتل وزيره غياث على يد المنتصر على پادشاه أويرات واستولى أهل تبريز على ممتلكات أسرة رشيد الدين . وفى خلال تلك الحوادث اختفت مجموعات ثمينة وكتب قيمة .

الجلائرية والچوبانية .

ظهرت الأسرة الجلائرية الإيلخانية وسط الفوضى التى أعقبت هذه الحوادث وقد ارتبط حظها برباط وثيق بحظ تبريز . ففى عام ٧٣٦هـ (١٣٣٦م) أقام حسن بزرگ جلائر تلميذه سلطان محمداً على عرش تبريز . وتبين لنا هذه الرواية ، بالرغم من ورودها عرضاً ، عودة العاصمة القديمة إلى مكانتها الأولى . وسرعان ما ظهر حسن كوچك الچوبانى وتلاميـــذه على مسرح الحوادث ، فقد ارتد حسن بزرك إلى بغـــداد ، ونصب حسن كوچك فى عام ٧٤٠ هـ (١٣٤٠ م) سليمان خان على العرش وأضاف إليه حكم العراق العجمى وآذربيجان وأرّان ومغان وبلاد الكُرج . وفى عام ٧٤٤ هـ (١٣٤٤ م) قام أشرف خليفة حسن كوچك وأخوه بمبايعة أنوشروان الضعيف وأبعد إلى سلطانية ، بينما أقام هو فى تبريز حاكماً فعلياً ومد من نفوذه وسلطانه حتى فارس . وقد أثارت اغتصاباته وقسوته جانى بك خان زعيم القبيلة الزرقاء (القفچاق الشرقية) فتدخل بدافع الإنسانية وهزم أشرف عند خوى ومرند وعلق رأسه على باب أحد مساجد تبريز عام ٧٥٦ هـ (١٣٥٥) ؛

ووجد الوزير أخجوق الذى تركه جانى بك فى آذربيجان أن سلطته قلقة من عدة نواح ، فقد كان يحتل تبريز احتلالا موقوتاً أويس بن حسن بزرگ الجلائرى الذى جاء من بغداد ، وما كاد يطرده منها أخجوق حتى وصل من شيراز مبارز الدين محمد أحمد المظفرى الفارسى وذلك لعراك نشب بينه وبين جانى بك عندما طلب منه أن يعترف بسيادته ، فهزم أخجوق فى ميانة واستولى على تبريز عام ٧٥٨ هـ (١٣٥٧ م) ؛

وبعد عامين تقهقر أخجوق أمام أويس (انظر تأريخ گزيده ، مجموعة گب التذكارية : ص ٦٧٧ — ٦٧٩ ، ص ٧١٥ — ٧١٧) الذى سرعان ما احتل تبريز مرة أخرى وقتل أخجوق ؛ وعندما وصلت أنباء وفاة السلطان أويس إلى بغداد عام ٧٧٦ هـ (١٣٧٧ م) خرج شاه شجاع الذى أعقب مبارز الدين من شيراز بقصد الاستيلاء على تبريز وهزم حسين بن أويس واحتل تبريز ؛ وبعد شهور قليلة قامت فتنة فى أوجان اضطرت شجاعاً إلى ترك المدينة ، فعاد حسين لاحتلالها دون حرب أو نزال . ويظهر أن سلطانية كانت تحدد أملاك المظفرية فى الشمال الغربى (تأريخ گزيده : ص ٧٢٣ — ٧٢٥) . وفى عام ٧٨٤ هـ (١٣٨٢)

ذبح حسين جلائر فى تبريز فخلفه أخوه سلطان أحمد فى آذربيجان ، ولكنه لم يحكم طويلا لأن تيمور سرعان ما ظهر على مسرح الحوادث .

وعلى الرغم من الأحداث التى وقعت إبان حكم الجلائرية فإنهم حازوا عطف أهل تبريز واعتراف أشراف شروان والقره قويونلى بحقوقهم . ونذكر من بين أبنيتهم فى تبريز ضريح دمشقية والبناء العظيم الذى شيده السلطان ، وهو يحتوى على ٢٠,٠٠٠ حجرة كما يذكر كلافيخو Clavijo (طبعة Sreznewski ، ص ١٦٩) . وكان هذا البناء يسمى دولتخانه(*la casa de la* :.. *Tolbatgana ventura* ؛ انظر Markow: *Katalog Djalair. Monet,* طبعة سانت بطرسبرغ عام ١٨٩٧ ، ص ١—٤١ ؛ تأريخ الجلائرية) وقد ضرب الجلائرية سكتهم فى تبريز فى السنوات الآتية : باسم بزُرگ فى سنة ٧٥٧ ، وباسم أويس فى السنوات ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ؛ وباسم حسين فى السنوات ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ؛ وباسم أحمد فى سنتى ٧٨٥ ، ٨١٠ .

عهد تيمور :

استولى تيمور أثناء غزوته الأولى لفارس عام ٧٨٦هـ على سلطانية ثم عاد إلى سمرقند . وفى عام ٧٨٧ هـ (١٣٨٥) أسرع خصمه الأكبر تقتمش خان زعيم القبيلة الذهبية بإيفاد حملة إلى آذربيجان مرت بطريق دربند . واستولى الغزاة على تبريز التى أساء الدفاع عنها الأمير ولى صاحب جرجان السابق الذى طرده تيمور (انظر مادة تغا تيمور) . وسلب خان تخلخال أهل تبريز وأخذ منهم عدداً من الأسرى بما فيهم الشاعر كمال خجندى ثم عاد إلى دربند (ظفر نامه ج ١ ص ٣٩٢ ؛ Browne : *Hist. Pers. Lit.* ج ٣ ص ٣٢١) .

وما كاد السلطان أحمد جلائر يستعيد تبريز حتى طرده منها تيمور مرة أخرى عام ٧٨٨هـ ، وكان قد جاء إليها بحجة حماية المسلمين . وعسكر تيمور فى شام غازان وفرض غرامة (مال أمان) على أهل تبريز (انظر ظفر نامه ج ١ ، ص٣٢٦) . وقد كان العينى أكثر قسوة على تيمور (انظر Markow : *Catalogue* ص ٢٧) .

وفى سنة ٧٩٥هـ (١٣٩٢ م) منحت مقاطعة هولاكو (تخت هولاكو) إلى ميران شاه (المصدر المذكور ، ج ٢ ، ص ٦٢٣) وكانت هذه المقاطعة تشمل آذربيجان والرى وجيلان وشيروان ودربند وأراضى آسية الصغرى . وأصبحت تبريز عاصمة هذه المقاطعة . وبعد ثلاثة أعوام جن هذا الأمير وارتكب عدة حوادث تدل على الخبال فأعدم الأبرياء وخرب الأبنية (نفس المصدر ، ج٣ ، ص ٢٠٠ ، ٢١٣ ؛ Browne : ج ٣ ، ص ٧١) وعند عودة تيمور من الهند سنة ٨٠٢ هـ انطلق فوراً إلى آذربيجان وأعدم كل من اشترك مع ميران شاه فى فعاله . وفى سنة ٨٠٦ هـ نصب ميرزا عمر بن ميران شاه على ملك هولاكو والأرض التى فتحها تيمور فى الغرب . ووُضع أبوه ميران شاه فى أرّان وأخوه أبو بكر فى العراق تحت سيطرته ونفوذه .

وبعد وفاة تيمور بدأ نزاع طويل بين عمر وأبى بكر ، وأفلح أبو بكر فى فرض جزية على أهل تبريز قدرها مائتا تومان عراقى وذلك سنة ٨٠٨ هـ . ورجع عمر إلى تبريز ، ولكن التركمان المنتمين إليه ضايقوا أهل تبريز فعاد أبو بكر واستولى عليها . وما كاد يترك تبريز حتى دخلها الثائر التركمانى بسطام جاگير ولكن سرعان ما تقهقر عند اقتراب الشيخ إبراهيم من شيروان (انظر هذه المادة) . وفى سنة ٨٠٩ سلم الشيخ إبراهيم تبريز إلى السلطان أحمد الجلائرى بصفته ملكها الحقيقى ، وأظهر أهل تبريز فرحهم العظيم بهذا الحادث ؛ (انظر مطلع السعدين ترجمة كاترمير Quatremère جـ ١٤ ، ص ١٠٩) ؛

وفى الثامن من ربيع الأول كان أبو بكر عند شام غازان مرة أخرى ولكنه لم يجرؤ على دخولها لتفشى مرض الطاعون فيها ؛

وقبل هذه الحوادث الأخيرة بوقت قليل قضى كلاڤيخو Clavijo سفير هنرى الثالث صاحب قشتالة بعض الوقت فى تبريز (١١ — ٢٠ يونية سنة ١٤٠٤ وفترات متقطعة : ٢٨ فبراير و٢٢ أغسطس سنة ١٤٠٥ أى من آخر سنة ٨٠٦ إلى أوائل سنة ٨٠٨ للهجرة) ؛

وكانت المدينة فى حركة دائمة وتجارة واسعة بالرغم من المحن التى أصابتها ؛ ويحدثنا كلاڤيخو Clavijo حديثاً شائقا عن طرقات تبريز وأسواقها وأبنيتها ؛

القره قويونلى :

فى أول جمادى الأولى سنة ٨٠٩ هـ هزم قره يوسف — أحد تركمان القره قويونلى المستوطنين شاطئ نهر الرس — أبا بكر الذى ترك تبريز عرضة للسلب والنهب عند تقهقره ، ولم ينج شىء من جشع جيشه (مطلع السعدين ، ص ١١٠) ؛

وتقدم قره يوسف حتى وصل إلى سلطانية ونقل سكان هذه المدينة إلى تبريز وأردبيل ومراغة ، وعاد أبو بكر مسرعاً إلى آذربيجان ، ولكن قره يوسف تمكن بمساعدة بسطام من هزيمته عند سردرود على مسيرة خمسة أيام جنوبى تبريز ، وسقط ميران شاه فى هذه الواقعة ودفن فى تبريز بمقبرة سرخاب ؛

ولما تذكر قره يوسف اتفاقه مع السلطان أحمد على إعادة توزيع الممتلكات — وذلك عندما كانا فى المنفى بمصر — عمد إلى الحيلة بأن نصب ولده پير بُداغ على تبريز فى حفل عظيم ، وكان پير هذا يعتبر ولد السلطان أحمد بالتبنى . وجاء فى كتاب مطلع السعدين أن قره يوسف لم يمنح لقب خان لپير بداغ إلا سنة ٨١٤ ؛ وتظاهر أحمد بالموافقة على هذا ، ولكن لما تغيب قره يوسف فى أرمينية احتل هو تبريز ، وهزم السلطان أحمد نهائياً فى وقعة أسد (؟) على بعد فرسخين من تبريز ، وذلك فى الثامن والعشرين من ربيع الثانى سنة ٨١٣ هـ (١٤١٠ م) وأعدمه قره يوسف ودفنه فى مقبرة دمشقية بجانب أبيه وأمه ؛ وهكذا كان هوى أهل تبريز مرة أخرى مع آخر السلاطين من الأسرة الجلائرية (انظر مقال Huart : *La fin de la dynastie des Ilkhaniens* المنشور فى المجلة الأسيوية ، أكتوبر سنة ١٨٧٦ ، ص ٣١٦ — ٣٦٢) ؛

وتذكر تبريز باطّراد على أنها القاعدة التى كان يوجه منها قره يوسف حملاته . وقد جرد شاهرخ التيمورى أولى حملاته على قره يوسف عام ٨١٧ هـ خوفاً من امتداد نفوذه ، ولكنه لم يتقدم أكثر من مدينة الرىّ (مطلع السعدين ، ص ٢٣٨ ، ٢٥٠) ، ولما حاول شاهرخ إعادة الكرة عام ٨٢٣ هـ (١٤٢٠ م) جاءه نبأ وفاة قره يوسف وذلك فى اليوم السابع من ذى القعدة عام ٨٢٣ هـ (١٢ نوفبر عام ١٤٢٠) وتفشت الفوضى فى المعسكر التركمانى،وبعد أسبوع احتل ميرزا بايسنقر تبريز (انظر Price : *Chronological Retrospect of the Events of Moham. History* لندن سنة ١٨٢١ ، جـ ٣ ، ص ٥٤١ نقلا عن كتابى : روضة الصفا ، وخلاصة الأخبار) ثم وصل شاهرخ إلى هناك فى صيف عام ٨٢٤ هـ (١٤٢١ م) بعد أن هزم أبناء قره يوسف فى أرمينية . وفى عام ٨٣٢هـ استولى إسكندر بن قره يوسف على سلطانية ، ورجع شاهرخ ثانية إلى شام غازان على رأس جيش هزم به القره قويونلى فى سلماس . وفى شتاء عام ٨٣٣ هـ أعطيت آذربيجان لأبى سعيد بن قره يوسف الذى جاء ليقدم خضوعه لشاهرخ ؛ وفى السنة التالية ذبحه أخوه إسكندر وفى شتاء عام ٨٣٨ هـ (١٤٣٤ م) جاء شاهرخ إلى آذربيجان مرة ثالثة . ورأى إسكندر أن من أصالة الرأى أن يتراجع أمامه ، ولكن أخاه جهانشاه أسرع بالانضمام إلى شاهرخ ؛ وقضى شاهرخ صيف عام ٨٣٩ هـ (١٤٣٦ م) فى تبريز . وعند اقتراب فصل الشتاء ولى جهانشاه على العرش ، وهكذا بدأت سيرة الأمير الذى جعل من تبريز حاضرة لمملكة تمتد من آسية الصغرى إلى الخليج الفارسى وهراة ؛ وأعظم بناء أقامه جهانشاه فى تبريز هو الجامع الأزرق (گوك مسجد) ولو أن برزين Berezin يقول إن زوجته بيگم خاتون هى التى قامت ببنائه ؛ ومن المحتمل أن يكون بدء ظهور أتباع فرقة أهل الحق (انظر كلمة سلطان إسحاق) فى حى سرخاب وچَرَنْداب من أحياء تبريز قد حدث فى عهد جهانشاه؛ ويمكن الرجوع فيما يختص بزندقة جهانشاه إلى (منجم باشى ، جـ ٣ ، ص ١٥٤) .

الآق قويونلى :

فى الثانى عشر من ربيع الثانى عام ٨٧٢ هـ (١٠ نوفبر عام ١٤٦٧) أخذ جهانشاه على غرة أثناء وجوده فى أرمينية وذبحه أوزون حسن بايندرى زعيم التركمان الآق قويونلى ، ونادت ابنتا إسكندر بأخيهما الدرويش حسين علىّ على تبريز ولكن بيگم خاتون أرملة جهانشاه أحبطت هذا التدبير ، ومع ذلك فقد احتل حسين على تبريز — وهو ابن "مجنون" لجهانشاه من زوجة أخرى — فقتل بيگم خاتون وقريباتها (انظر منجم باشى) .

وهُزم حسين على بمدينة مرند وذلك على الرغم من المساعدة التى بذلها له أبو سعيد التيمورى ، وتعاقبت بعد ذلك حوادث أدت إلى موت أبى سعيد نفسه . وفى عام ٨٧٣ هـ (١٤٦٨ م) استولى أوزون حسن على تبريز وجعلها عاصمة له معلناً

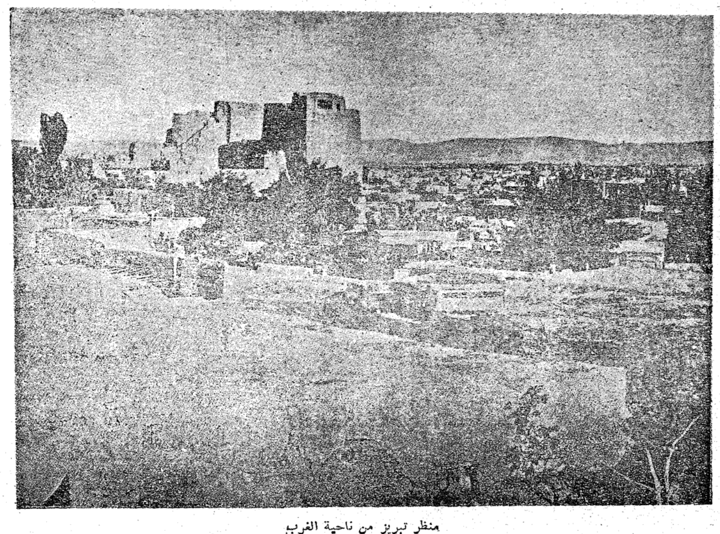
ذلك فى خطاب أرسله إلى السلطان العثمانى (انظر فريدون بك : منشآت) .

وللمصادر البندقية قيمة كبيرة فى دراسة عهد أوزون حسن . وقد كان ماركو ده مولينو Marco de Molino أول قنصل بندقى فى تبريز عام ١٣٢٤ . ويصف گيوسافا بربارو Giosafa Barbaro مبعوث الجمهورية البندقية فى عام ١٤٧٤ الحياة البهيجة فى تبريز التى كان يؤمها السفراء من جميع الجهات ، واستقبل بربارو Barbaro فى أحد أبهاء القصر الفخم الذى كان يسميه « أپتستى » Aptisti ؛ أما التاجر المجهول الذى زار تبريز عام ١٥١٤ فيتكلم عن عهد أوزون حسن الزاهى « وأنه لم يوجد بعد مثيل له فى فارس بأسرها » . ومات أوزون حسن عام ٧٥٢ هـ (١٤٧٧ م) ودفن فى مدرسة النصرية التى بناها ، والتى استعملت فيما بعد مدفنا لابنه يعقوب ؛ وخلال الاثنى عشر عاماً من حكمه — السلمى بالنسبة إلى غيره — (٨٨٣ إلى ٨٩٦ هـ) قرّب منه كثيراً من رجال الأدب . وكان إدريس المؤرخ الكردى كاتب سره ؛ وفى عام ٨٨٨ بنى فى حديقة صاحب عباد قصر هشت بهشت (انظر تأريخ يعقوب الذى وضعه فضل الله بن روز بهان ، وهو مخطوط وحيد فى المكتبة الأهلية بباريس وعدد أوراقه ١٠٥ وموجود تحت رقم ١٠١) وقد وصف التاجر المجهول هذا القصر أيضاً « أستبستى » Astibisti . وكان منقوشاً على سقف بهوه الكبير صور كل معارك فارس العظيمة وسفرائها وغير ذلك : وكان يوجد بجانب قصر هشت بهشت حريم تأوى إليه ألف امرأة وميدان واسع ومسجد وبيمارستان يسع ألف مريض (انظر أيضاً أوليا ، جـ ٢ ، ص ٢٤٩) .

الصفويون والحروب التركية الفارسية :

استولى إسماعيل الأول على تبريز عام ٩٠٦ هـ (١٥٠٠ م) بعد انتصاره فى شَرور على ميرزا ألوند الآق قويونلى ، وكان ثلثا سكان تبريز — ويتراوح عددهم بين ٢٠٠ و ٣٠٠ ألف نسمة — يعتبرون من أهل السنة . ولكن الحاكم الجديد لم يتوان عن فرض المذهب الشيعى عليهم واستعمل القسوة مع كل مَنْ كانت تحدثه نفسه بالمعارضة (عالم آرا ، ص ٣١) . وكان إسماعيل يكره الآق قويونلى فساقه هذا إلى نبش جثث أسلافه وإحراقها (انظر G.M. Angiolello ؛ مؤرخ يعقوب ، ورقة رقم ٢٠٦) ويروى التاجر البندقى أنباء اليأس الذى انتاب الأسر النبيلة من جراء الموبقات التى كان يرتكبها الأمير الصغير ، ودخل إسماعيل آذربيجان إثر ألوند ، ولكن ألوند أفلح فى العودة إلى تبريز واضطهد الأغنياء أثناء إقامته القصيرة فيها (عالم آرا ، ص ٣١) .

وفتحت معركة چالديران التى وقعت فى الثانى من رجب سنة ٩٢٠ هـ (١٢ أغسطس ١٥١٤) للعثمانيين الطريق إلى تبريز ، فبعد تسعة أيام احتل الوزير دوقگين أوغلى والدفتردار پيرى ، وفى اليوم السادس من سبتمبر دخلها السلطان سليم دخول الظافر المنتصر ، وسار الترك فى المدينة سيراً رفيقاً معتدلا (Browne : *Pers. lit. in Mod. Times* ص ٧٧) ولكنهم استولوا على الكنوز التى كان



منظر تبريز من ناحية الغرب

قد جمعها ملوك الفرس ونقلوا ألفاً من مهرة الصناع إلى الآستانة . وقضى السلطان أسبوعاً واحداً فقط فى تبريز لأنه اضطر إلى العودة إلى بلاده من جراء رفض الإنكشارية الاستمرار فى الحرب (انظر Hammer : G.O.R. جـ ١ ص ٨٢٠) .

وكانت حوادث سنة ١٥١٤ نذير شؤم على الفرس ، ففى عهد طهماسپ الأول نقلت العاصمة إلى جهة أكثر بعداً شرقى بحر الخزر . ويقول السفير البندق ألساندرى Alessandri إن طهماسپ لم يكن محبوباً فى عاصمة الآق قويونلى القديمة لبخله ؛ واحتلت تبريز كتائب سليمان الأول تحت إمرة الوزير إبراهيم پاشا بمشورة علماء قبيلة تكه التركمانية ، وكان ذلك عام ٩٤١ هـ (١٣ يوليو ١٥٣٤) ، ثم ذهبت هذه الكتائب إلى المعسكر الصيفى فى أسد آباد (سعيد آباد) وشرع إبراهيم پاشا فى بناء حصن عند شام غاران وألقى بمقاليد الحكم فى آذربيجان إلى العلماء الذين قاموا تمثل ذلك الأمر فى عهد طهماسپ . وفى ٢٧ سبتمبر وصل السلطان سليمان نفسه إلى تبريز ثم انطلق إلى سلطانية واحتل بغداد . ولما عاد إلى تبريز قضى أربعة عشر يوماً فى تدبير شئون الحكم . وأجبر البرد الجيش التركى على التراجع ، فتقدمت الكتائب الفارسية حتى وصلت مدينة وان . وفى عام ٩٥٥ هـ (٢٨ يوليو سنة ١٥٤٨) احتل سليمان تبريز مرة أخرى بإغراء القاضى ميرزا أخى الشاه طهماسپ ومكث بها خمسة أيام . وكانت فنون الحرب الفارسية تقضى بإتلاف وسائل تموين الجيش المهاجم ، فاضطر الجوع الترك إلى التقهقر ثانية ؛ وجاء فى « هفت إقليم » أن السلطان سليمان حرم سلب المدينة المقهورة ثلاثة أيام ، ولكن على الرغم من ذلك استمر سكانها يذبحون الترك خفية . ورفض سليمان اقتراح القاص ميرزا بأن يقتل أهل المدينة جميعاً أو يأسرهم . ولقد كان دارامون D'Aramon سفير فرنسوا الأول شاهد عيان لاحتلال تبريز وهو يشهد بجهود سليمان فى حمايتها (Voyage ص ٨٣) ؛ وفى عام ٩٦٢ هـ (٢٩ مايو ١٥٥٥) وقع فى أماسية أول معاهدة بين تركية وفارس . وظلت هذه المعاهدة قائمة حوالى ثلاثين عاماً (Hammer : جـ ٢ ص ١١٢ ، ١٢٠ ، ٢٦٩ ؛ عالم آرا ، ص ٤٩ — ٥٩) .

وفى عام ٩٩٣ هـ (١٥٨٥) شرع أوزدمير زاده عثمان پاشا — وهو الصدر الأعظم لمراد الثالث — فى الاستيلاء على تبريز مرة أخرى ، وكان يقود أربعين ألف مقاتل واشترك معه چغاله زاده عامل وان بستة آلاف ، ووصل الترك أمام شام غازان متخذين چالديران وصوفيان طريقهم إليها . وفى أثناء الليل تقهقر الحاكم الفارسى على قلى خان بعد دفاع مجيد قتل فيه من جنود چغاله زاده ثلاثة آلاف . وفى سبتمبر احتل الترك تبريز واستمروا ثلاثة أيام ينهبون أهلها ويقتلونهم عقاباً لهم على قتلهم عدداً كبيراً من الجنود الترك ، ولكن حمزة ميرزا كبير وزراء الفرس كبد الكتائب التركية خسائر فادحة فى مناوشاته التى قام بها حول المدينة كلها وأتته الفرصة ؛ وقد شيد عثمان پاشا زاده قلعة مربعة لرد العوادى

عن تبريز ، وكان طول أسوارها ١٢,٧٠٠ ذراع (أوليا : معماري مكي أرشوني) وبنيت هذه القلعة في ٣٦ يوماً ، وكانت في داخل المدينة في مكان دولتخانه القديمة كما ورد في عالم آرا ، أو حول خيابان الشاه كما ورد في كتاب أوليا . وكانت حاميتها ٤٥,٠٠٠ رجل :

وعين الخصي جعفر باشا حاكما على تبريز ؛ وفي ٢٩ أكتوبر عام ١٥٨٥ م توفى عثمان باشا وكان قد عيّن وهو على فراش الموت چغاله زاده قائداً للكتائب التركية ، ونجح چغاله زاده في الانتصار على الفرس ، ولكنهم سرعان ما تمكنوا من محاصرة الترك داخل المدينة : وبعد ثمانية وأربعين اشتباكاً انصرف فرهاد باشا عن حصار الحامية نهائياً (انظر Hammer : جـ٢ ، ص ٣٥٤) وتخلى شاه عباس بمقتضى صلح عام ٩٩٨هـ (١٥٩٠م) ــ الذي كان شؤماً على الفرس ــ عما فتحه هؤلاء في بلاد القوقاز وفي غرب فارس ، ومن ثم رسخت أقدام الترك في تبريز بالفعل . وعدّد أوليا مبانيهم وخاصة تلك التي شيدها جعفر باشا في تبريز وما جاورها ، ولكن الفرس لم تغمض عيونهم عن حاضرتهم القديمة .

أظهرت الفتن التي قام بها السپاهي في أوائل عام ١٦٠٣ ضعف السلطان محمد الثالث ، ففي الخريف ترك الشاه عباس إصفهان فجأة ، ودخل تبريز بعد اثني عشر يوماً ، وهزم على باشا عند حاجي جرامي على بعد فرسخين من المدينة ، ثم سلمت القلعة بعد تلك الهزيمة . وترفق عامل الشاه عباس في معاملة عدوه المنهزم وأكرمه (انظر شهادة تكتندار الذي كان في تبريز وقتذاك) ولكن أهل المدينة أنفسهم ، وقد أعماهم التعصب الشيعي ، فتكوا بعدد كبير من الترك في المدينة وما جاورها ولم يرعوا حرمة القرابة أو الصداقة التي توثقت عراها بينهم في العشرين عاماً التي احتل الترك فيها تبريز . ودعا عباس الأول قومه لمحو كل أثر من آثار الحكم العثماني ، « وفي أيام قلائل أصبحت القلعة التي شيدوها كما أصبحت أبنيتهم ومنازلهم ومساكنهم أثراً بعد عين ، كما محوا أثر الخان المعد للتجار والحوانيت والحمامات ، إلخ . . » (عالم آرا ، ص ٤٤١ ، ٤٥١) . وفي عام ١٠١٩ هـ (١٦١٠م) ، أي في عهد السلطان الضعيف أحمد الثالث ، حاول الترك أن يعاودوا الهجوم ، فظهر الصدر الأعظم مراد باشا ومعه جيشه على حين غرة أمام تبريز ، ولكن عباسا الأول كان عنده من الوقت مايتيح له الاستعداد ، فناط أمر الدفاع عن المدينة بحاكمها پيربداق خان ، في حين جعل الشاه قاعدته شمالي السرخاب ، ولم يحدث قتال ، إلا أن الترك عانوا كثيراً لحاجتهم إلى الزاد في ذلك الإقليم الذي خربه الفرس ، وبعد خمسة أيام عاد الجيش التركي على أعقابه في حين ظل الشاه عباس ومراد باشا يتبادلان الوفود . وكان الغزو التركي باعثاً على التعجيل بتشييد حصن جديد لمدينة تبريز . ولم يجد الفرس مكان القلعة القديمة صالحاً للغرض لتعرضه لفيضان مهران رود . وبنى الحصن الجديد بالقرب من سرخاب في حي ربع رشيدي ، وأخذت مواد بنائه من الخرائب القديمة وعلى الأخص في شام غازان (عالم آرا، ص

٥٨٤ ، ٦٠١) . وأدت غزوة مراد باشا الخائبة من ناحية أخرى إلى إبرام معاهدة عام١٠٢٢ﻫ(١٦١٢م) التى مكنت الفرس من إعادة الحال إلى ماكانت عليه فى عهد الشاه طهماسپ والسلطان سليمان (عالم آرا ، ص ٦٠ ، ٦١١ ؛ Hammer : ج ٢ ،ص ٧٣٦ ، ٧٤٥) غير أنه قامت عقبات اعترضت التحديد الحالى .

وفى سنة ١٠٢٧ ﻫ (١٦١٨م) غزت آذربيجان فجأة كتائب وان التركية البالغ عددها ٦٠,٠٠٠ رجل وذلك بتحريض بعض رؤساء التتر فى القرم ، وأخلى الفرس تبريز وأردبيل . وموّن الأتراك أنفسهم مرة أخرى عند تبريز إذ كانوا فى حاجة شديدة إلى المؤن ، ثم تقدموا إلى سرخاب حيث انتصر عليهم قرچقاى خان سپاه سالار تبريز انتصاراً باهراً ، وأبرمت معاهدة أخرى أيدت شروط معاهدة سنة ١٠٢٢ﻫ (عالم آرا ، ص٦٥٦—٦٦١ ؛ Hammer : ج ٢ ، ص ٧٧٣) .

وبعد وفاة عباس الأول اشتد النزاع بين الأتراك والفرس ، ففى عهد خلفه الشاه صفى ، غزا مراد الرابع آذربيجان سنة ١٠٤٥ ﻫ (١٦٣٥ م) ودخل تبريز فى ١٢ سبتمبر من السنة نفسها . وكانت هذه الغزوة ترمى إلى التخريب أكثر مما ترمى إلى الفتح ، فقد أمر مراد جنوده أن يدمروا المدينة ، وبهذه الطريقة وصلت تبريز إلى الحضيض . وأسرع مراد بالرجوع إلى وان لقرب حلول فصل الشتاء ولم يمكث فى تبريز غير ثلاثة أيام . وفى الربيع التالى عاد الفرس إلى الاستيلاء على ممتلكاتهم حتى أريوان : وبمقتضى معاهدة عام ١٠٤٩ﻫ (١٦٣٩م) ضمن الفرس لأنفسهم حدودهم التى ما زالت إلى الآن .

ويقول حاجى خليفة — الذى شهد بعينيه وقعة عام١٠٤٥ﻫ — إن الحصون القديمة قد اختفت تماماً بعد التخريب الذى قام به مراد الرابع « وما كان يرى غير آثار من أبنية قديمة مبعثرة هنا وهناك » (جهان نما ، ص ٣٨١) وكذلك لم تنج غازان نفسها من التخريب . والشىء الوحيدالذى لم يمس هومسجد أوزون ، بل إن الجنود حاولوا اقتلاع أشجارالفاكهة ولكنهم لم يتمكنوامن انتزاع عُشرها نظراً لقلةعددهم ؛ وهكذا كانت حال المدينة وقتذاك . ولما زارها رهط من الجوابين بعد سنوات قليلة من هذه الحوادث قالوا إنها ازدهرت وتقدمت ؛

وفى عهد عباس الثانى عام ١٠٥٧ ﻫ (١٦٤٧م) أورد أوليا چلبى إحصاءات مفصلة عن تبريز ، فهو يقول إنه كان بها ٤٧ مدرسة و٤٠٠ مكتب و ٢٠٠ خان لإيواء التجار و١٠٧٠ منزلا من منازل الأعيان و ١٦٠ تكية للدراويش و٤٧,٠٠٠ بستان وبها منارة مهمة . ويقول تاڤرنييه Tavernier فى الوقت نفسه إنه على الرغم من التخريب الذى قام به مراد الرابع « فإن المدينة قد أعيد بناؤها على أتم حال » . وفى عام ١٦٧٣ ، أى فى أيام الشاه سليمان الأول ، يقول چاردان Chardin (ج ٢ ، ص ٣٢٨) إنه كان بمدينة تبريز ٥٥٠,٠٠٠ من السكان — ويلوح أن هذا العدد مبالغ فيه — و ١٥,٠٠٠ منزل و١٥,٠٠٠ حانوت . والحق إنها

كانت مدينة كبيرة مهمة فيها الكثير من ضروريات الحياة حتى إن الإنسان يستطيع أن يعيش فيها عيشة راضية بالقليل من النفقة ، وكان يوجد بها دير للكاثوليك كان الحكام يشملونه بالعطف . وكان خانية قارص وأرمينية ومراغة وأردبيل وعشرون من السلاطين ، أى الحكام المحليين ، يرزحون تحت سلطان البكلربك ونفوذهم فى تبريز .

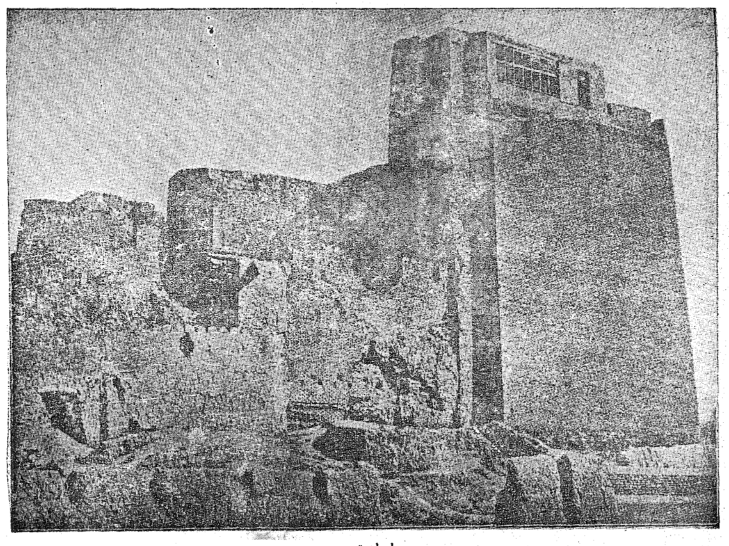
نهاية الصفويين ونادر :

كان مآل غزوة الأفغان لفارس إلى الفوضى التامة ، فقد وصل إلى تبريز وارث العرش طهماسپ الذى كان قد فر من إصفهان ، وهناك فى تبريز نودى به ملكاً عام ١١٣٥ هـ (١٧٢٢م) ، ولما تخلى طهماسپ الثانى عن بلاد الخزر لروسيا بمقتضى معاهدة ١٢ سبتمبر عام ١٧٢٣ أعلنت تركية أنها مضطرة لاحتلال الحدود بين تبريز وإريوان وذلك على سبيل الحيطة والحذر .

وبعد سقوط إريوان ونقجوان ومرند وصل الترك أمام تبريز فى خريف عام ١١٣٧ هـ (١٧٢٤م) وكانوا تحت قيادة السر عسكر عبدالله پاشا كوپريلى . واحتل الترك حَيَّىْ دوه چى وسرخاب فى الموضع الذى عسكر فيه سليم الأول ، وجعل الفرس من شام غازان قاعدة حربية لهم وقاوموا الغزو التركى . وأحرز الترك بعض النجاح ، ولكن قدوم فصل الشتاء اضطرهم للانسحاب قبل نهاية الشهر . وفى الربيع التالى عاد كوپريلى على رأس ٧٠,٠٠٠ رجل ، ولم يستمر الحصار غير أربعة أيام ، بيد أنهم كانوا يقاتلون قتال البائس . وفقد الفرس ٣٠,٠٠٠ رجل ، وفقد الترك ٢٠.٠٠٠ ، وانسحبت بقية الحامية الفارسية بسرعة إلى أردبيل ولم يبق منها سوى ٧,٠٠٠ رجل فحسب (على حزين : طبعة Balfour ص ١٥٣ ؛ Hanway : جـ ٢ ، ص ٢٢٩) .

وأيدت معاهدة عام ١١٤٠ هـ (١٧٢٧ م) التى أبرمها أفغان أشرف امتلاك العثمانيين للجزء الشمالى الغربى من فارس حتى سلطانية وأبهر . وبعد عامين هزم نادر جيش مصطفى پاشا عند سهيلان (أوسولان أوسنخ كوپرو بالعامية) بالقرب من تبريز ، ودخل هذه المدينة فى الثامن من المحرم عام ١١٤٢ هـ (١٧٢٩ م) وأخذ رستم پاشا حاكم هشترود أسيراً . وأراد الشاه طهماسپ أن ينتهز فرصة الفتن الداخلية فى تركية فعاود الهجوم ، ولكنه فقد معركة قُرجان بالقرب من همذان ، وعاد السر عسكر على پاشا إلى تبريز فى شتاء عام ١١٤٤ هـ (١٧٣١ م) وهناك شيد مسجداً ومدرسة . ونزل الفرس للباب العالى بمقتضى المعاهدة التى أبرمت بعد ذلك بقليل (أى فى ١٦ يناير عام ١٧٣٢) عن الأراضى الواقعة شمال نهر الرس ، ولكنهم احتفظوا بتبريز والإقليم الغربى . ولما كانت تبريز محتلة فعلا بجنود على پاشا فقد وافق الباب العالى بعد تردد كثير على إعادتها لفارس ، وكان التوقيع على هذه المعاهدة سبباً فى عزل الصدر الأعظم (Hammer : جـ ٤ ، ص ٢٨١) . وكان التنازل عن أقاليم بلاد القوقاز من ناحية أخرى ذريعة تذرع بها نادر لخلع طهماسپ الثانى .

واستولى رستم پاشا على تبريز مرة أخرى بعد أن أوقف نادراً بالقرب من بغداد . وفى عام ١٧٣٤



ایوان تبریز

انطلق نادر قاصداً تبريز وكانت نتيجة الانتصارات التي أحرزها في بلاد القوقاز أن أبرمت معاهدة عام ١١٤٩ هـ (١٧٣٦ م) التي أعادت الحال إلى ما كانت عليه عام ١٠٤٩هـ (١٦٣٩م) قرب نهاية عهد نادر وبداية شبوب الفتنة من جديد . وانحاز سكان تبريز لجانب دعيّ مجهول يسمى سام ميرزا. وكانت وفاة نادر عام ١١٦٠ هـ (١٧٤٧ م) فرصة للباب العالي أتاحت له التدخل في الشئون الفارسية، وخاصة عند ما جاء رضا خان بن فتح علي خان « ديوان بكى تبريز » إلى أرزن الروم ليطلب معاونة الترك لأحد المطالبين بالعرش ، وهو أحد بني نادر (Hammer : جـ ٤ ، ص ٤٧٤) ولكن تركية احتفظت بالحياد التام . وترك نادر شاه آذربيجان وديعة في يد ابن عمه الشجاع الأمير أرسلان خان، وكان تحت إمرته ثلاثون ألف رجل. وبعد وفاة نادر ساعد هذا القائد إبراهيم خان ابن أخي نادر على هزيمة أخيه عادل شاه (سلطان على شاه) ولكن إبراهيم قلب ظهر المجن فجأة لحليفه فقتله ، وبعد أن جمع ١٢٠ ألف رجل قضى ستة أشهر في تبريز نادى فيها بنفسه ملكاً في السابع من ذي القعدة عام ١١٦٠ هـ (تأريخ بعد نادريه : طبعة O. Mann ص٣٦، ٣٧) وسرعان ما قتله شاهرخ حفيد نادر . وما زلنا لا نعرف غير القليل عن تأريخ آذربيجان خلال حكم أسرة كريم خان زند ، فقد كان أفغان آزاد خان أول الأمر سيد الإقليم ولكن محمد حسين خان قاجار اغتصبه منه عام ١١٧٠ هـ (١٧٥٦ م) . وفي السنة التالية هزم كريم خان فتح علي خان أفشار صاحب أرمية وفتح الجزء الأكبر من آذربيجان (Hist. of Persia : Malcolm) : وأحدث زلزال عام ١٨٧٠ م خسائر كبيرة بتبريز .

القاجارية :

انطلق آقا محمد مؤسس الأسرة القاجارية حوالى نهاية عام ١٢٠٥ هـ (١٧٩٠ م) قاصداً احتلال آذربيجان ، وكان بين الحكام الذين جاءوا لمقابلته حسين خان دمبلي صاحب خوى (انظر مادة « كرد ») . وضم آقا محمد تبريز إلى ممتلكاته . وفي عام ١٢١٠ هـ (١٧٩٦ م) ثارت الفتن في آذربيجان عقب اغتيال أول شاه قاجاري : وحاول صادق خان من قبيلة شقاقي (انظر هذه المادة) أن يجمع السلطة كلها في يده فنصب أخاه محمد علي سلطاناً على تبريز ولكن الحكام من أبناء دمبلي اشتركوا بصفة فعالة في إخماد تلك الفتنة . وقد ثبّت فتح علي شاه — اعترافاً منه بجميلهم — جعفر قلي خان دمبلي على تبريز وخوى . وما كاد يصل هذا الأخير إلى تبريز في عام ١٢١٣ هـ (١٧٩٨ م) حتى عقد حلفاً مع صادق خان الذي أقام نفسه مرة أخرى على سراب ومع أفشار خان صاحب أرمية ليتخلص « من تلك التبعية التي كانت قليلة الأثر حتى لتعتبر في الحقيقة استقلالا تاماً » ، وطرد ممثلي الشاه من تبريز . وأرسلت الكتائب لمحاربة جعفر خان فقاومها في خوى بعض الوقت بمساعدة الأكراد (انظر The Dynasty of Kajars : H. J. Brydges طبعة لندن سنة ١٨٣٣ ، ص ٥٠ ، ٨٤) . وفي عام ١٢١٤ هـ (١٧٩٩ م) نصب عباس ميرزا وارث عرش فارس نفسه على تبريز ومعه أحمد خان مقدم المراغي بكلر بك له .

وبحث جعفر خان عن مأوى له فى روسيا (انظر مادة «شكىّ») ولكن أشخاصاً آخرين من أسرة دمبلى استمروا فى حكم تبريز بعض الوقت. وفى عام ١٢٢٤ هـ (١٨٠٩ م) أعاد نجف قلى خان دمبلى تشييد قلعة تبريز (مرآة البلدان، جـ ١، ص ٣٤٣، S. Wilson ص ٣٢٥) وحفر عباس ميرزا الخنادق حولها عام ١٢٤١ هـ (١٨٢٥م).

وبعد انضمام الكرج إلى روسيا عام ١٨٠١م تعقدت الأمور تدريجاً بين روسيا وفارس وصارت تبريز المركز الرئيسى للنشاط الفارسى. وأخذ عباس ميرزا على نفسه أن يدرب الجيش الفارسى على النمط الأوروبى، واتخذت بعثة إنكليزية هامة مدينة تبريز مركزاً للقيادة، وكانت تضم بين أعضائها عدداً من المستكشفين المشهورين لبلاد فارس (Ouseley، جـ ٣، ص ٣٩٩؛ Ritter: جـ ٩، ص ٨٧٦-٨٨٠)؛ وجاءت البعثتان السياسيتان الإنكليزية والروسية إلى بلاط عباس ميرزا، وكان الكاتب المشهور گريبويدوف Griboyedow كاتب سر البعثة الروسية ثم رئيسها بعد ذلك. وشيد ولى العهد البعيد الهمة دوراً للأسلحة ومصانع للمدافع ومخازن وحوانيت. ولكن على الرغم من هذه الجهود التى بذلها فإن المدينة لم تكن سوى ظل من تلك المدينة الزاهرة أيام چاردان Chardin. وفى عام ١٨٠٧م قدر تنگوانى Tancoigne عدد سكانها بين الخمسين والستين ألفاً يدخل فى ذلك الكثير من الأسر الأرمنية. ويقدرهم دوپريه Dupré بأربعين ألفاً بينهم خمسون أسرة أرمنية. ويقدر كنيير Kinneir عدد سكان تبريز - وهى «من أتعس المدن» - بثلاثين ألفاً فقط، أما موريه Morier الرحالة فقد أسرف فى تقديره لما زارها للمرة الأولى عام ١٨٠٩، إذ قدر عدد منازلها بخمسين ألفاً، وبها من السكان ٢٥٠,٠٠٠ نسمة، بيد أنه لما عاد فى رحلته الثانية اقتصد فى تقديره بقوله إن فخامة تبريز لم تبلغ عشر ما كانت عليه وإنه لا يوجد بها منشآت عامة تستحق الذكر.

واستمرت الحروب الروسية الفارسية حتى عام ١٨٢٨، وفى أثناء المعارك التى نشبت عام ١٨٢٧ دخل تبريز القائد الأمير إريستوف Eristow فى الثالث من ربيع الثانى عام ١٢٤٣، وكان على رأس جيش يبلغ ثلاثة آلاف مقاتل. وقد ساعده على دخول المدينة بعض الناقمين من الحكام، وكان عباس ميرزا غائباً وقتذاك. وتضاربت الآراء فى المدينة، وكان من رأى الله يارخان آصف الدولة أن يستمر فى النضال، ولكن الإمام ميرزا فتاح، وهو من كبار رجال الدين، أصر على التسليم. وفتح أبواب المدينة للروس. فاضطر ميرزا فتاح أن يغادر فارس بعد إبرام الصلح، ويلجأ إلى بلاد القوقاز. وعند ذلك جاء تبريز القائد العام الكونت پسكفيتش Paskewich وقابل عباس ميرزا فى ده خرّقان ووقع الهدنة، ولكن بلاط طهران رفض شروطها، فعاد الروس إلى الهجوم واستولوا على أرمية ومراغة وأردبيل، وانتهى الاحتلال الروسى آخر الأمر بصلح تركمان چاى فى الخامس من شعبان عام ١٢٤٣ (٢٢ فبراير عام ١٨٢٨) الذى عين الحدود على نهر الرس. (وللتوسع فى دراسة هذه الحوادث يرجع إلى: مرآة البلدان جـ١، ص ٤٠٤ - ٤١٠؛

Bibliographhia Caucasica : Miansarov ، سانت بطرسبرغ عام ١٨٧٤ ، ١٨٧٦ ، ص ٧٤٣ — ٧٤٧ ؛ *Détails sur ce qui s'est passé à Tauris du 24 Octobre au 5 Novembre 1827* المنشورة فى *Nouv. Annales de Voyages* ، پاريس سنة١٨٢٨، جا، ص٣٢٥؛ *Kartini* : P. Zubow *voynis Persiyei* ١٨٢٦—١٨٢٧ ؛ سانت بطرسرغ عام ١٨٣٤ ؛ الكاتب نفسه : *Persidskaya voina* ، سـانت بطرسبرغ عام ١٨٣٧ ؛ Ostensaken : *Administration de l'Adharbaidjan pendant la guerre persane de 1827-1828* ، وهو مكتوب بالروسية فى *Russki Invalid* ، سنة ١٨٦١ ، رقم ٧٩) .

وكانت تبريز منذ عهد عباس ميرزا المقر الرسمى لولى العهد ، وكانت البعثتان البريطانية والروسية تقضيان معظم وقتهما فى تبريز إلى أن اعتلى العرش محمد شاه عام ١٢٥٠ هـ الموافق ١٨٣٤ م (Fraser : *Travels in Koordistan* جـ ٢ ، ص ٢٤٧) ويثبت انتقال هاتين البعثتين إلى طهران أن القاجارية نقلوا عاصمتها نهائياً إلى تلك المدينة .

ولا يعرف إلا القليل عن الحياة فى تبريز حتى أواخر القرن التاسع عشر ، ففى ٢٧ شعبان عام ١٢٨٦ (٨ يوليو عام ١٨٥٠) أعدم الباب (انظر هذه المادة) فى تبريز عند مدخل دار السلاح « جبخانه» (انظر تفاصيل تلك الحادثة فى Wilson : *Persian Life* ص ٦٢) . وفى عام ١٨٨٠ دب الفزع والرعب فى قلوب أهل تبريز من اقتراب الأكراد تحت قيادة الشيخ عبيد الله (انظر مادة « شمدينان ») فأقيمت الأبواب بين الأحياء بعضها وبعض لتقف سداً فى وجوههم عند الضرورة ، ولكن الأكراد لم يتعدوا «بناب» . ووطدت قوة القاجاريين الغلابة السلام فى آذربيجان ثم أخذت تبريز تنتعش تدريجاً . وعلى الرغم من فتك الهواء الأصفر والطاعون بالأهالى عام ١٨٣٠ — ١٨٣١ فإن إحصاء عام ١٨٤٢ سجل تسعة آلاف أسرة ، أى من مائة ألف إلى مائة وعشرين ألف نسمة ، (إحصاء Berezin ؛ وفى عام ١٨٩٥ قدر عدد السكان من مائة وخمسين ألفاً إلى مائتى ألف من بينهم ثلاثة آلاف أرمنى (Wilson : *Persian Life* ص ٥٣) ؛ وبعد ذلك بعشرين عاماً بلغ عدد السكان أكثر من مائتى ألف نسمة . وعلى الرغم من أن حركة التنظيم كانت مرتجلة فإن المدينة تقدمت فى كل ناحية من نواحيها ، وارتقت وانتعشت تجارتها وخاصة بين عامى ١٨٣٣ و١٨٣٦ بعد فترة من الكساد ولكن الزيادة الفائقة فى الواردات سببت أزمة شديدة عام ١٨٣٧ .

وكان افتتاح الطريق المار ببلاد القوقاز سبباً فى قيام المنافسة بينه وبين الطريق الموازى له ، وهو طريق أطرابزندة [طرابزون] — تبريز . وفى عام ١٨٨٣ أقفلت الحكومة الروسية الطريق الذى يخترق بلاد القوقاز ، وبذلك راجت التجارة فى الأسواق الفارسية الشمالية ، ولكن حركة البضائع المارة بطريق أطرابزندة — تبريز ، وهو الطريق الوحيد للغرب ، ازدادت أيضاً .

القرن العشرون :

كان تأريخ تبريز منذ عام ١٩٠٤ مضطرباً غاية

الاضطراب ، فقد كان لأتراك تبريز — وهم السلالة الناشئة من تزاوج الفرس والغز والمغول والتركمان .: إلخ المعروفين بحدتهم وعنفهم — شأن هام فى الحركة الثورية الوطنية الفارسية : فى يوم ٢٣ يونية عام ١٩٠٨ نشبت الثورة فى المدينة ، وفى هذا اليوم نفسه أطلقت القنابل على دار النيابة فى طهران . ونحن إذا ذكرنا الدفاع المجيد عن تبريز ، فإنه يجب علينا أن نذكر معه اسمى سطارخان وشريكه باقرخان ، وقد كان الأول فى مبدأ أمره تاجر خيل ثم صار زعيما لحى الأمير خير : بيد أنه كانت هناك نواح غامضة فى نشاطهما لم تفت براون E.G. Browne فأماط اللثام عنها فى كتابه (*The Pers. Revolution* ص ٤٩١ — ٤٩٢) : وأحاطت كتائب الحكومة تحت قيادة الأمير عين الدولة بالمدينة : وفى أوائل فبراير عام ١٩٠٩ حاصرتها حصاراً كاملا ؛ وفى ٢٠ أبريل وافق مجلسا وزراء لندن وسانت بطرسبرغ على إرسال قوة روسية إلى تبريز « تسهيلا لدخول المؤن الضرورية إلى المدينة ، وحماية للقناصل والرعايا الأجانب ومساعدة لمن يريد ترك المدينة » . وفى ٣٠ أبريل عام ١٩٠٩ دخلت الكتائب الروسية تحت إمرة القائد سنارسكى Snarski تبريز (Browne : *The Pers. Revolution* ص ٢٧٤) ، واستمرت المفاوضات الخاصة بانسحابهم حتى عام ١٩١١ ، وهنالك أثار الإنذار النهائى الروسى الموجه لطهران فى ٢٩ نوفمبر اضطراباً جديداً فى الإقليم : وفى ٢١ ديسمبر هاجم الفدائيون فى تبريز الفصيلة الروسية الضعيفة المفرقة فى المدينة وكبدوها خسائر فادحة ، وكانت النتيجة المباشرة لذلك أن أرسلت إلى تبريز فرقة روسية تحت قيادة ڤوروپانوف Voropanov وصلت فى ليلة رأس السنة الجديدة ، وقضت المحكمة العسكرية الروسية بالإعدام فى قضايا متعددة ، وكان من بين الذين أعدموا أحد الأعضاء البارزين فى مذهب الشيخية وهو ثقة الإسلام . وفى أكتوبر عام ١٩١٢ استدعيت الفصائل التركية التى كانت تحتل الأقسام المتنازع عليها الواقعة غربى آذربيجان ، غير أنه لم يبت حتى ذلك الوقت فى مسألة الحدود الروسية التركية ، وعلى ذلك بقيت الكتائب الروسية بآذربيجان حتى عام ١٩١٤ وهنالك اندلعت نيران الحرب العالمية :

وفى أوائل ديسمبر تحركت الفصائل الكردية غير المنظمة تحت قيادة الضباط العثمانيين من ساوج بولاق قاصدة مراغة وتبريز : وهددت فى الوقت نفسه الجيش التركى فى القوقاز إغارة أنور باشا على صارى قاميش الواقعة جنوبى قارص ، وصدرت الأوامر بإخلاء آذربيجان ، وفى المدة الواقعة بين ١٧ ديسمبر عام ١٩١٤ و ٦ يناير عام ١٩١٥ تركت الكتائب الروسية تبريز وتبعها كل السكان المسيحيين ، وفى ٨ يناير دخل المدينة أحمد مختار بك شمخال على رأس جماعة من الأكراد ، وتغير الموقف فجأة فعاد الروس فى ٣١ يناير بجيش واستولوا مرة ثانية على تبريز (انظر تفصيل ذلك فى الكتاب الذى وضعه قنصل ألمانيا السابق فى تبريز W. Litten : *Persische Flitterwochen* ، برلين سنة ١٩٢٥ ، ص ٨ — ١٢٧) :

وكان قد أنشئ منذ عام ١٩٠٦ طريق مرصوف يصل تبريز بالحدود الروسية (جلفا وهى آخر

محطة للسكك الحديدية الروسية) وقد مدت هذا الطريق شركة روسية رسمية كانت حصلت على الامتياز من الحكومة الفارسية ، وعجل بتغيير هذا الطريق إلى سكة حديد وفتح للتجارة فى أوائل مايو عام ١٩١٦، وكانت السكة الحديدية أول ما مدت عند الحدود الفارسية وكان طولها ثمانين ميلا وبها خط فرعى يبدأ من صوفيان وينتهى عند بحيرة أرمية وطوله ٢٥ ميلا . وكان الجيش الروسى المرابط على الحدود الفارسية قد دبت فيه الفوضى وقت اندلاع ثورة عام ١٩١٧ فأخليت آذربيجان فى أوائل عام ١٩١٨ ؛ ولم يغادر ممثلو الحكومة المركزية الفارسية أمكنتهم طوال هذه المدة ، بل إن ولى العهد نفسه ظل حيث هو ، ولكن لما غادرت تبريز آخر فصيلة روسية فى ٢٨ فبراير عام ١٩١٨ انتقلت السلطة الفعلية إلى أيدى اللجنة المحلية للحزب الديمقراطى الذى يرأسه إسماعيل نَوْبَرى ؛

وفى تلك الأثناء نفض الأتراك عن أنفسهم توانيهم وتكاسلهم فأسرعوا باحتلال الحدود التى أخلاها الروس ؛ وفى ١٨ يونية عام ١٩١٨ دخل الحرس الأول العثمانى مدينة تبريز ؛ وفى ٨ يوليو وصل القائد على إحسان باشا ، وفى ٢٥ أغسطس جاءها كاظم قره بكير باشا الذى كان يقود كتائب الجيش ؛ ونفت السلطات العثمانية نوبرى وأيدت تعيين مجد السلطنة حاكما على آذربيجان، واستمر هذا الموقف المضطرب أكثر من عام، ولم تعد الأمور إلى مجراها الطبيعى إلا عند وصول الحاكم العام الجديد سپاه سالار إلى تبريز فى يولية عام ١٩١٩ ولم يستتب الأمر إلا فى زمن رضا خان الذى صار وزيراً للحرب أول الأمر ثم حاكما لفارس بعد ذلك ؛

ونزلت الحكومة السوفييتية بمقتضى معاهدة ٢٦ فبراير عام ١٩٢١ عن امتيازاتها القديمة فى فارس وفى السكة الحديدية الممتدة من تبريز إلى جلفا التى أنشئت على نفقة الحكومة الروسية ؛ وبذلك صارت من ممتلكات الحكومة الفارسية ؛

آثار تبريز :

يرجع تاريخ أقدم الآثار فى تبريز إلى عهد المغول ابتداء من القرن الرابع عشر ، بيد أنه لا توجد دراسة منظمة لها ، ويرجع السبب فى اختفاء هذه الآثار إلى عاملين مهمين : أولها الزلازل ؛ وثانيهما عدم اهتمام الشيعة بما شيده أسلافهم وخصومهم من أهل السنة ، ولو أن آثاراً من تلك الآثار ما زالت قائمة إلى الآن ؛ وقد اختفت أبنية غازان الفخمة التى كانت مقامة فى قرية شنب شام (وهى الآن ضاحية قره ملك) ؛ وفى عام ١٦١١ نجد الشاه عباسا يستعمل أنقاض شام غازان ليبنى بها حصناً ، وقد كان زلزال ٥ فبراير عام ١٦٤١ سبباً فى تخريب المدينة وتدميرها (Arakel of Tabriz، ص٤٩٦) ويذكر أوليا چلبى (جـ ٢ ، ص ٢٦٥) أنه مازال يرى خرائب البرج الضريح قائمة وهى تذكره ببرج غلطه ، وقد أبديت هذه الملاحظة نفسها فى جهان نما ؛ وزارت أيضاً السيدة ديولافوى Mme Dieulafoy ومعها ساريه Sarre التل الذى كان عبارة عن بقايا شام غازان، وما زال يوجد هناك بعض الأوانى الخزفية ؛

ووصف ذلك البناء العجيب بدر الدين العينى المتوفى عام ٨٣٥ هـ (١٤٣١ م) فى كتابه « عقد الجمان » وقد استفاد من البيان الذى وضعته سفارة مملوك سلطان الناصرى فى عهد الإيلخان أبى سعيد (وقد ترجم النص البارون تيسنهاوزن Tiesenhausen : Zap ، ج ١ ، عام ١٨٨٦ ، ص ١١٤ — ١١٨) وقيل إن المسجد قد شيد لينافس قصر خسرو فى طيسفون . ويقول حمد الله (١٣٤٠ م) إن المسجد بنى فى عجلة شديدة أدت إلى إنهياره (فرود آمد) ويتكلم التاجر البندقى عام ١٥١٤ فى حماسة عن أطلاله ، ولكن چاردان Chardin (ج ٢ ، ص ٢٢٣) وجد الجزء الأسفل فقط (وقد جدد) وكذلك البرج . ويطلق اسم طاق على شاه فى الوقت الحاضر على البناء العظيم المتهدم المبنى باللبن والقائم وسط المدينة عند مدخل حى مهاد-مهين القديم أو مير مير (انظر Berezin) ومن المحتمل أن يكون هناك بعض اللبس بين المسجد القديم الذى اندثر الآن وبين القلعة المجاورة له التى يتفق وصفها وما نعلمه من وصف المسجد . ولا يعرف شىء دقيق عن تاريخ الإيوان [أو الحصن] فقد يكون هو بنفسه دولتخانه الفسيحة التى يتكلم عنها كلاڤيخو Clavijo والمذكورة فى عالم آرا (انظر ما ذكر آنفا) . وقد حول عباس ميرزا هذا الإيوان إلى مصنع للأسلحة ،وما زال أعظم الأبنية وأروعها فى تبريز .

أما مسجد جهانشاه — وهو المسجد الأزرق الذى وصفه كل من Tavernier و Chardin — فقد درسه كل من تكسييه Texier ومدام ديلافوى Mme. Dieulafoy والأستاذ Prof. Sarres دراسة مستفيضة ، وهذا المسجد فى حالة من التهدم والإنهيار ، ومن المحتمل أن يكون السبب فى إهماله هذا راجعاً إلى نزعات الزندقة التى اتهم بها الآق قويونلى مشيدوه . ويتحمس أوليا چلبى لمسجد السلطان حسن المزخرف بحجارة مستوردة من النجف وبنقوش دبجتها يراعة الخطاط ياقوت المستعصمى . وكان على جانبى المحراب عمودان من الأحجار النادرة كالكهرمان ، وكان هذا المسجد المعروف باسم استاد شاگرد (أى المعلم المتعلم) من تصميم حسن كوچك چوبانى المتوفى عام ٧٤١ هـ الموافق ١٣٤٠م (زينة المجالس فى مرآة البلدان،ص ٣٤١ Chardin) ويقول ولسن S. Wilson إن المسجد الجديد المعروف بهذا الاسم (المقام فى مكان المسجد القديم) يقوم بالقرب من سوق الصوف ؛ ويظهر أن هذا المسجد يختلف عن مسجد أوزون حسن الذى لا نعرف عنه إلا القليل جداً .

ويقول أوليا إن مسجد الشاه عباس كان فى مواجهة أستاد شاگرد ، ويرجع إنشاء ممر الشاه صفى المسمى خيابان إلى عهد الصفويين (انظر أوليا) أما مقر الحاكم العام ألا قاپى — وهو المسمى « الباب الأحمر » — فيرجع إلى عهد القاجارية ، وهذا هو حال الحدائق الغناء فى باغ شمال (الحدائق الشمالية ولو أنها تقع فى جنوب المدينة) وسرادق شاه گولى (بحيره الشاه) على بعد خمسة أميال جنوبى المدينة (Berezin، ص ٨٠) وغير ذلك . ويوجد بيان مفصل بآثار تبريز فى كتاب رحلات أوليا چلبى . أما صورة تبريز التى رسمها چاردان Chardin فى مصوره الجغرافى والتى تبين المبانى العامة فلها

فائدة هامة فى دراسة خططها . وهناك تفصيلات لها أهمها منشورة فى الصفحات من ٣٤٦ — ٣٤٨ من الجزء الأول من كتاب مرآة البلدان ، وفى مؤلف Wilson المبشر الأمريكى . وقد جهز طلبة المدرسة الحربية بتبريز رسما لها فى عام ١٨٨٠ بمقياس ١ : ٨٨٢٠ ونشرت فى عام ١٨٩٤ (انظر Houtum-Schindler : *Geogr. Journ.* عام ١٨٩٥ ، ص ١٠٤) وفى ص ٥٢ يعطى برزين Berezin وصفاً مختصراً لأحياء المدينة ، ويوجد رسم فارسى منقول فى كتاب براون (Browne : *The Persian Revolution* ص ٢٨٤)، وفى عام ١٩١٢ نشر بتفليس رسم مفصل جداً لمدينة تبريز .

المصادر :

انظر مادة آذربيجان ، ويمكن الرجوع إلى المصادر الموجودة فى صلب هذه المادة فيما يختص بالمؤلفين القدماء .

(١) ياقوت ، جـ ١ ، ص ٨٢٢ (٢) زكريا القزوينى «آثار البلاد» طبعة ڤستنفلد Wuestenfeld ص ٢٣٧ ، وبه قليل من التفاصيل (٣) حمد الله مستوفى : «نزهة القلوب» سنة ٧٤٠هـ (١٣٤٠م) طبعة Le Strange فى مجموعة گب التذكارية ، ص ٧٥ — ٧٩ ، وبه وصف هام شائق أخذ عنه المؤلفون المتأخرون (٤) ابن بطوطة ، طبعة Defremery ، جـ ١ ، ص ١٧١ ؛ جـ ٢ ص ٧١، ص ١٢٧—١٣١ (٥) القاضى أحمد غفارى : «نگارستان» سنة ٩٥٩ هـ (١٥٥٢) — وهو مخطوط محفوظ بالمكتبة الأهلية بباريس ، الملحق الفارسى رقم ٧٨٧ ، ورقة رقم ٥٦ ، وهو عبارة عن وصف تبريز وفقاً لكتاب نزهة القلوب وعدد أوراقه ١٢٠؛ انظر أسرة إيلدگيز (٦) أحمد رازى : «هفت إقليم» سنة ١٠٠٢ هـ (١٥٩٤م) الورقات من ٤٦٤ — ٤٧٩ من مخطوط رقم ٣٥٦ بالملحق الفارسى ،وهو محفوظ بالمكتبة الأهلية بباريس وبه تعداد مفصل لأعيان تبريز المشهورين (٧) حاجى خليفة : «جهان نما» ص ٣٨٠ — ٣٨٣ (٨) إسكندر منشى : «عالم آرا» سنة١٠٣٧ هـ (١٦٢٥م) طهران سنة ١٣١٤ هـ ، ص ٣٠ ، ٣١، ٤٩—٥٠ ، ٤٤٤٤ ، ٤٨ وبه تواريخ مهمة عديدة (٩) Arakel of Tabriz : *Livre d' Histoires* وهو تأريخ أرمنى للسنوات من ١٥٧٤ إلى ١٦٦٥ ، الترجمة الفرنسية التى قام بها Brosset وهى محفوظة فى *Coll. d. Historiens arméniens* ، سانت بطرسبرغ عام ١٨٧٤ ، جـ ١ ، ص ١٧٦ ، ٢٥٤ ، ٣١٢ ، ٤٩٦ ، ٥٧٢ وغيرها (١٠) أوليا چلبى عام ١٠٥٧ هـ (١٦٤٧م) ، جـ ٢ ، ص ٢٤٥ — ٢٧٦ وبه أخبار هامة مفيدة (١١) محمود لبيح : «تحفة اللبيب» عام ١١٣٨ هـ = ١٧٢٥ م (١٢) وهناك مؤلف لم يكشف عنه بعد عن مقابر رجال تبريز المشهورين (Hammer : *G.O. R.*، ص ٥٢٥) (١٣) Babinger: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen* ، ليپسك عام ١٩٢٧ ، ص ٢٣٧ (١٤) زين العابدين شروانى : «حدائق السياحات» وهو مخطوط محفوظ بالمكتبة الأهلية بباريس ، انظر الملحق الفارسى رقم ١٣٠٥ ، ورقة رقم ٨٦ (١٥) الكاتب نفسه : «بستان السياحات» كتب عام١٢٤٧هـ

وهو نسخة أتم من الكتاب السابق كتبت بطهران عام ١٣١٥ هـ ، ص ١٨٢ — ١٨٨ (١٦) محمد حسن خان صنيع الدولة : « مرآة البلدان » طهران عام ١٣٩٤ هـ ، جـ ١ ص ٣٣٧ — ٤١٩ وهو مصنف استمد من مصادر لم تنشر بعد (١٧) Marco Polo: فصل رقم : *Toris, Tauris, Tauriz, Thoris, etc.* ، ومن المحتمل أن يكون دير *Barsamo* الذى ذكره Ramusio فى منطقة تبريز هو دير St. Barthelemy الموجود بماكو (انظر هذه المادة) (١٨) Clavijo : *Vida y hazanas del gran Tamorlan* (١٤٠٥ — ١٤٠٦) إشبيليه عام ١٥٨٢ فصل ٨٢ ، ١٤٤ طبعة Sreznewski سانت بطرسبرغ عام ١٨٨١ ، ص ١٦٧ ، ١٧٢ ، ٣٥٨ — ٣٧٦ (١٩) تقارير الرحالة البنادقة أمثال Barbaro ، Contarini ، Angiolello ، C. Zeno ، والتاجر المجهول وقد جمعت فى كتاب نشره v. Alessandri فى The Hakluyt Society C. Grayfor لندن عام ١٨٧٣ (٢٠) G. Cornet : *Lettere di Barbaro* ، ڤينا عام ١٨٥٢ (٢١) G. Berchet : *La repubblica di Venezia et la Persia* تورين عام ١٨٦٥ (٢٢) G. Chesneau : *La Voyage de M. d'Aramon* ، عام ١٥٤٧ طبعة Schefer بباريس عام ١٨٨٧ ، ص ٨٢ ، ٨٣ (٢٣) Kakasch de Zalonkemeny : *Iter persicum* (وكان تكتندار كاتب سره) (سنة ١٦٠٣) طبعة Schefer باريس عام ١٨٧٧ ، ص ٤٧—٥١ (٢٤) Olearius (١٦٣٦—١٦٣٧) : *Ausfuehrliche Beschreibung etc.* 1663 ، جـ ٥ ، فصل ٢ (٢٥) Tavernier سنة ١٦٣٨ : *Les six voyages* باريس ١٦٧٩ ، جـ ١ ، ص ٥٦ — ٦٣ (٢٦) A. Poulet : *Nouvelles relations du Levant* ، باريس عام ١٦٦٣ ، ص ١٦١—١٦٤ وبه وصف للمسجدين (٢٧) Pétis de la Croix (سنة ١٦٧٠): *Extrait des voyages* وهى مقالة ملحقة بكتاب *Relation de Dourry Efendi* ، باريس عام ١٨١٠ ، ص ١٤١—١٤٥ (٢٨) Chardin سنة ١٦٧٣: *Voyages* طبعة Langlès ، جـ ٢ ، ص ٣١٩ — ١٤٥ ولوحة رقم ١١ من الأطلس وهى عبارة عن منظر المدينة مأخوذ من عين على (٢٩) John Bell سنة ١٧١٦ : *Travels from St. Petersburg* ، وقام بترجمته إلى الفرنسية Jean Bell de Antermony : *Voyages depuis St. Pètersbourg* بارس عام ١٧٦٦ ، جـ ٣ ، ص ٩٩ — ١٠٧ (٣٠) P. Villote : *Voyage d'un missionnaire de la compagnie de Jésus en Turquie, en Perse etc.* ، باريس عام ١٧٣٠ ، ص ١٧٦ — ١٧٧ (٣١) Hanway : *The Revolution of Persia* ، لندن عام ١٧٥٤ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٧ (٣٢) Jaubert : *Voyage en Arménie* (1805) ، باريس عام ١٨٢١ ، ص ١٥٥ ، ١٦٤ ، ٣٥٨ (٣٣) P. Tancoigne (سنة ١٨٠٧—١٨٠٨) : *Lettres sur la Perse* ، باريس عام ١٨١٩ ، جـ ١ ، ص ١٢١ (٣٤) G. P. Morier : *A Journey through Persia* (1809) ، لندن عام ١٨١٢ ، ص ٢٧٥ — ٣٩١ (٣٥) A. Drupé (١٨٠٩) : *Voyage en Perse* ، باريس عام ١٨١٩ ، جـ ٢ ، ص ٢٢٠ — ٢٤٠ (٣٦) M. Kinneir : *A geogr. Memoir of the Persian Empire* لندن عام ١٨١٣ ، ص

١٥٠ – ١٥٢ ، ص ٣٧٧ ، ٣٨٠ (٣٧) J. P. Morier :
(سنة ١٨١٠–١٨١٦) A Second Journey through
Persia ، لندن عام ١٨١٨ ، ص ٢١١ – ٢٣٣ ،
٣٩١ صحيفة رقم ٢٢٥ وبها منظر لتبريز. (٣٨)
Ker Porter : (1819) Travels in Georgia ، لندن
سنة ١٨٢٢ ، ج ٢ ، ص ٥٠٦ (٣٩) J. B. Fraser :
Travels in Kurdistan لا يعرف تأريخه ولا محل
طبعه ، ج ١ ، ص ١ – ٤٥ ، ج٢ ، ص ٣١٢ (٤٠)
W.K. Stuart (سنة١٧٣٥) : Journey of a Residence
in Northern Persia ، لندن سنة ١٨٥٤ (٤١) Texier ،
سنة ١٨٣٩ : Description de l'Arménie ، باريس
عام ١٨٥٢ ، ج ١ ، لوحة رقم ٤١ منظر عام ،
٤٢ – ٥٢ عن الجامع الأزرق ، ج٢ ، ص ٤٣ –
٥٩ (٤٢) Wilbraham : Travels in the Trans-
caucasian Provinces ، لندن عام ١٨٣٩ (٤٣) Ritter :
Erdkunde (سنة ١٨٤٠) ج ٩ ، ص ٧٧٠–٧٧٩ ،
ص ٨٥٢–٨٨٤ (٤٤) Berezin ، سنة ١٨٤٢ :
Puteshestwiye po sever. Persii قازان عام ١٨٥٤ ،
ص ٥٥–٩٦ (٤٥) Flandin : Voyage en Perse ،
باريس عام ١٨٥١ ، ج ١ ص ١٤٦–١٨١ (٤٦)
Lycklama a Nijeholt (سنة١٨٦٩) : Voyage en
Russie ، باريس عام ١٨٧٣ ، ج٢ ، ص ٤٠–٧٩
(٤٧) Gobineau : Trois ans en Asie ، باريس
عام ١٨٥٩ ، ص ٥٠٨–٥٠٩ (٤٨) Von Thielmann
(سنة١٨٨٢) : Streifzuege im Kaukasus ليبسك عام
١٨٧٥ : ص ١٧٩–١٩٨ (٤٩) Bakulin : Ocherk
torgowli Adharbaidjana 1870-1871 Wost Sbornik ،
سانپت بطرسبرغ عام ١٨٧٧ ج ١ ، ص ٢٠٥ –

٢٦٩ (٥٠) Heyd : Gesch. des Levantehandels ،
شتوتگارت عام ١٨١٧ ، الترجمة الفرنسية المطبوعة
فى ليبسك عام ١٨٧٩ ، ج ٢ ص ١٠٧–١٤٠ وفى
غيرها من الصفحات (٥١) Curzon : Persia ،
لندن عام ١٨٩٢ ، ج ١ ص ٥١٨–٥٢٢ والفهرس
(٥٢) St. Martin : Nouveau dict. de Géographie
Universelle ، باريس عام ١٨٩٤ ، ج ٦ ، (٥٣)
Mme. Dieulafoy : La Perse ، باريس عام ١٧٨٧ ،
ص ٤٤ – ٦٧ « الجامع الأزرق » ، زيارة إلى شام
غازان » (٥٤) De Morgan : Mission, Etude
Géographique ، باريس عام ١٨٩٤ ، ج ١ ، ص
٣٢٠ – ٣٣٤ (٥٥) S. G. Wilson : Persian Life
and Customs ، لندن عام ١٨٩٦ ، ص ٥٢–٧٠ ،
٣٢٣ – ٣٢٥ وغيرها وبه تفصيلات شائقة (٥٦)
Lehmann-Haupt (سنة١٨٩٨) : Armenien einst und
jetzt ، برلين عام ١٩١٠ ، ج ١ ، ص ١٨٩ – ١٩٠
(٥٧) Barthold : Istor-Geog. obzor Irana سانت
بطرسبرغ عام ١٩٠٣ ، ص ١٤٤ – ١٤٨ (٥٨)
Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate ،
لندن عام ١٩٠٥ ، ص ١٥٩ – ١٦٣ (٥٩)
Frengian : Atrpatakan (مكتوب بالأرمنية) تفليس
عام ١٩٠٥ ، ص ٦٠–٦٥ (٦٠) A.V.W. Jackson :
Persia Past and Present نيويورك عام ١٩٠٦ ،
ص ٣٩ – ٥٦ (٦١) Sarre : Denkmaeler
persischer Baukunst برلين عام ١٩١٠ ، ص ٥
– ٧ ، ص ٢٥ – ٣٢ ، لوحات ٢٣ – ٢٩ (٦٢)
British Mus. Or. Coins ، ج ١٠ ، ص ١٢٣

— ١٣٤ ؛ نفس المتحف : *Shahs of Persia* ، ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

[ڤ. مينورسكى V. Minorsky] .

« تبريزى » ويطلق عليه عادة اسم شمس تبريزى : وهو شمس الدين محمد بن على بن مَلِكْداد تبريزى ؛ ويروى جامى فى كتابه « نفحات الأنس» (طبعة ليس Lees ، ص ٥٣٥) أنه كان صوفيا وأنه كان مرشدا لجلال الدين الرومى الذى نظم باسمه الجزء الأكبر من قصائده الصوفية المعروفة باسم « ديوان شمس تبريزى » ؛ ولد تبريزى فى مدينة تبريز (انظر هذه المادة) حيث كان أبوه قماشاً ، ويقال إنه درس التصوف على الشيخ أبى بكر زنبيل باف (سلّه باف) والشيخ ركن الدين سِنْجاسى، وبابا كمال جُندى. وغدا بعد ذلك درويشاً ينتقل من مكان إلى آخر ، وانتهى به المطاف عام ٦٤٢ إلى مدينة قونية . وكان لشخصيته القوية أثر كبير فى جلال الدين حتى أن مريدى جلال الدين أنكروا ما رأوه من تعلق أستاذهم الشديد بصفيه المحبوب ومرشده . ولما رأى ذلك شمس تبريزى رحل عن المدينة . ويقال إنه عاد إلى قونية بعد أن قضى زمناً فى دمشق صحبة بهاء الدين سلطان وَلَد بن الشاعر جلال الدين الذى كان قد أرسل للبحث عنه ؛ ويكتنف الغموض اختفاء تبريزى فى شهر شوال عام ٦٤٣ . وتذهب بعض الروايات إلى أن عمال الحكومة قتلوه ، بينما تزعم أخرى أنه ذهب ضحية عصابة من المتآمرين بينهم ابن من أبناء جلال الدين ؛ على أن هذه الروايات لا تؤيدها المصادر الموثوق بها مثل « مثنويات » سلطان ولد ، و « رساله‌ء سپاه سالار » لفريدون ابن أحمد، وهى رسالة فى أخبار جلال الدين وخلفائه كتبت بالفارسية حوالى عام ٧٢٠ .

ويذهب بعض العلماء المحدثين إلى أن شمس تبريزى لم يوجد قط إلا فى مخيلة الشاعر أعنى أنه كان « من وحى عبقريته » (انظر رضا توفيق فى *Textes Houroufis* مجموعة گب التذكارية ، ج ٩ ، ص ٢٧٠ ، تعليق رقم ١) على أننا إذا اعتبرنا أن التواريخ وتفاصيل الحوادث التى ذكرها كتاب السير كلها من قبيل الخيال ، فإن هذا لا يحول دون القول بأن هذا الرأى لا يستند إلى أساس متين، فإنه من المحال أن نعتبر حالة تبريزى فريدة فى نوعها لأن ألفاظ التاليه التى وجهها الشاعر إليه فى ديوان شمس تبريزى تشابه تمام الشبه ألفاظ بعض أناشيد وجهها فى المثنوى لحسام الدين ولصديق آخر هو صلاح الدين زَرْكوب . ويستدل من هذا الشاهد اللغوى على أن هؤلاء الأشخاص الثلاثة الذين ألهموا جلال الدين أشعاره وأناشيده إما أن يكونوا قد وجدوا حقيقة، وإما أنه لم يكن لهم وجود هم الثلاثة معاً ؛ ويمكن أن نفسر هذا الشاهد اللغوى تفسيراً آخر أقرب إلى العقل . فإنه ليس بالمستغرب لدى قراء شعر دانتى Dante أن يكون هذا المتصوف الفارسى الكبير قد أخفى صلاته الروحية الوثيقة وعواطفه الشخصية فى كلمات تنم عن الآراء الفسلفية فى وحدة الوجود .

المصادر :

(١) فريدون بن أحمد : رساله' سباه سالار ، كونپور سنة ١٩٠١، ص٦٣ وما بعدها ، ص١٦٤ من الترجمة التركية التى قام بها مدحت بهارى حسامى، الآستانة سنة ١٩١٣ (٢) أفلاكى: مناقب العارفين، ترجمة إيوار Huart فى *Les saints des derviches tourneurs* باريس سنة ١٩١٧ و W. Redhouse فى *Mesnevi* ، الكتاب الأول ، لندن سنة ١٨٨١ (٣) R. A. Nicholson : *Selected Poems from Diwan-i-Shams-i Tabriz* : كمبردج سنة ١٨٩٨ .

[R.A. Nicholson نيكلسون]

«التبريزى»، أبو زكريا يحيى بن على بن محمد ابن الحسن (وزاد ياقوت بن محمد بن موسى) ابن بِسْطام الشَّيْبانى الخطيب: من العلماء المشهورين فى فقه اللغة العربية ، ولد سنة ٤٢١ هـ (١٠٣٠ م) وأشهر من أخذ عنهم الشاعر المعروف أبو العلاء المعرى (انظر هذه المادة) . وقد وقع إلى التبريزى نسخة من كتاب التهذيب فى اللغة لأبى منصور الأزهرى(Brockelmann : *Gesch. d. Arab Lit.* ، جـ ١ ، ص ١٢٩ ؛ وانظر أيضاً Bergstraesser : *Zeitschrift fuer semitistik* ، جـ ٢ ، ١٨٩ ، رقم ٢٤) فاحتاج إلى من يشرحه له ، فأوصى به المعرّى خيرا ، فجعل مجلدات الكتاب فى مخلاة وحملها بنفسه من تبريز إلى المعرّة ، لأنه لم يكن لديه ما ينفقه فى الركوب، وتصبب عرقه على المخلاة فخلّف رطوبة بأوراق الكتاب . ويذكر ابن القفطى (انظر هذه المادة) فيما رواه عنه ابن خلكان باحتياط من كتابه المفقود الموسوم بأخبار النحاة أنه رأى بعض مجلدات هذا الكتاب فى مكتبة الوقف ببغداد ، وكأنما كانت فى الماء . وممن درس عليهم التبريزى وأخذ عنهم أبو القاسم عبيد الله ابن على الرَّقى المتوفى عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) وأبو محمد (وهكذا كنيته فى ابن خلكان ؛ وجاء فى ياقوت أنه الحسن بن رجاء) بن الدَّهّان المتوفى عام ٤٤٧ هـ (١٠٥٥ م) وأبو الفتح سليم (وفى رواية سليمان) ويذكره ياقوت وآخرون باسم سليم بن أيوب الرازى (وهو فقيه شافعى من أهل صور ، انظر ابن خلكان ، رقم ٢٦٨) وأبو القاسم عبد الكريم بن محمد السَّيارى — ويقرؤها ده سلان (انظر المصادر) الساوى لا السيارى شأنه فى ذلك شأن ياقوت ، ويزعم ده سلان أيضاً أنها تقرأ السيادى — والبغدادى وابن برهان والمفضّل القصبَانى وعبد القاهر الجرجانى (*Gesch. d. Arab Lit.* ، جـ ١، ص ٢٨٧) والقاضى أبو الطيب طاهر بن عبد الله الطبرى (انظر السمعانى ، ٣٦٧ ا ، فصل ٢١ وما بعده) وأبو الحسن التنوخى (انظر المصدر المذكور ، ١١٠ ب ، الباب ٤٢) ، ودرس التبريزى فى صور ودمشق كما درس فى المعرة، ونزح إلى القاهرة فى صباه ودرس فيها لابن بابَشاذ (Brockelmann : *Gesch. d. Arab. Lit.* ، جـ ١ ، ص ٣٠١) ؛ ثم رحل إلى بغداد حيث أصبح قاضياً (وقاضى هى القراءة الصحيحة لكلمة قاطن الواردة فى الجزء العشرين من مجموعة كُتب التذكارية ، فى مخطوط

السمعانى المحفوظ بمكتبة كوپريلى باستانبول تحت رقم ١٠١٠) ودرس الأدب وقام على خزانة الكتب فى النظامية إلى أن توفى يوم الثلاثاء ٢٨ جمادى الآخرة سنة ٥٠٢ (٢ فبراير سنة ١١٠٩) فى رواية ابن خلكان وياقوت فى كتابه الأول ، غير أن هذا التاريخ خطأ كما يتبين من اسم اليوم . وقبره عند باب أبْرَز وجاء فى كثير من المراجع أن الخطيب البغدادى مؤرخ بغداد كان من بين تلاميذه (Brockelmann : *Gesch. d. Arab. Lit.* ، ج ١ ص ٣٠٩) إلا أن هذه الرواية التى تستند إلى السمعانى ويؤيدها ياقوت (المعجم ، انظر المصادر) وابن خلكان قائمة على الخطأ لأن الخطيب البغدادى كان يكبر التبريزى بثلاثين سنة . وأحال ابن خلكان فى حديثه عن التبريزى القارىء إلى ترجمته للخطيب البغدادى قائلا إنه وفّى فيها الكلام عن العلاقة بين هذين الشخصين . ولكن ليس فى هذه الفقرة بيان عن أيهما تنصرف إليه الإشارة (رقم ٣٣) :

ومن جهة أخرى نجد ياقوت قد جاء فى ترجمته للخطيب البغدادى الواردة فى كتاب إرشاد الأريب برواية يرتفع إسنادها إلى التبريزى ، ولم يرد فى كلامه ذكر للنسبة (التبريزى) غير أنه لاشك أن المترجم له هو المقصود بأبى زكريا يحيى بن على الخطيب اللغوى لا سيما أن الذى يصل بين سلسلة هذا النسب هو أبو الفضل ناصر السلامى ؛ وظاهر أن أبا الفضل هذا هو والد أبى الفضل محمد بن ناصر السلامى تلميذ التبريزى ، ولعل هذا خطأ والمراد ابنه ، لأنه فضلا عن أن محمد بن ناصر هو تلميذ التبريزى فقد عرف أيضاً بأنه شيخ السمعانى (انظر Bergsatrasser : *Zeitschrift fuer Semitistik* ، ج ٢ ، ص ٢٠٥ رقم ١٥٤) بينما أن أباه مجهول تماماً ، وبعيد أن يكون قد كنى بأبى الفضل من جهة ولأن فقر الراوى الذى يبدو من حين إلى آخر فى القصة يتفق وفقر التبريزى الذى نعلمه من خبر رحلته إلى المعرة من جهة أخرى . وعلى هذا فلابد أن يكون التبريزى قد حضر إلى دمشق عام ٤٥٦ ودرس الأدب على الخطيب البغدادى . وقد رويت قصة ظمئه إلى المعرفة بالتفصيل . وعاش بمنارة المسجد الكبير ، وهذا الأمر يشهد أيضاً على فقره . وقد زاره الخطيب البغدادى مرة فى مسكنه هذا وتحدث معه ساعة من الزمان . وأعطاه قبل أن يتركه مباشرة شيئاً ملفوفاً فى ورقة هدية منه وطلب إليه أن يشترى بها أقلاماً . ولما فض التبريزى الورقة وجد بها خمسة دنانير مصرية . وزاره الخطيب مرة أخرى وأعطاه من المال قدر المرة السالفة أو يزيد وطلب إليه أن يشترى بهذا المال أوراقاً . ولاشك أن هذه القصة التى رواها ياقوت فى حديثه عن التبريزى فى كتابه إرشاد الأريب أصح مما رواه فى المعجم ، وهذا ينبىء بأن الخطيب البغدادى كان شيخاً للتبريزى حقيقة ، وإلا خصه البغدادى بترجمة فى كتابه تأريخ بغداد . وتلاميذ التبريزى هم : أبو الفضل محمد بن ناصر السلامى (٤٦٧ — ٥٥٠ هـ = ١٠٧٤— ١١٥٥ م ؛ انظر ما سلف) وأبو الحسن سعد الخير ابن محمد ابن سهل (وفى المقرى ، ج ١ ، ص ٨٩٥ : سعد) والأنصارى الأندلسى تلميذ الغزالى

المتوفى ببغداد عام ٥٤١ هـ الموافق ١١٤٦ م ، وأبو طاهر محمد بن محمد بن عبد الله السِنْجى (٤٦٢–٥٤٨ هـ) ، وقد عاش فى مرو) والجواليقى (انظر هذه المادة) الذى خلفه فى النظامية . ويقال إن التبريزى لم يكن على شىء كثير من حسن الخلق ، فقد روى أنه كان يشرب الخمرَ ويلبس الحرير ويضع على رأسه عمامة مزخرفة بالذهب ، وهذا ينبىء بأنه أصبح موسراً فيما بعد . أما أنه كان حجة فى العلم فأمر لا ينازع فيه أحد .

ومؤلفات التبريزى التى نعرف عناوينها تشهد بصبغتها العلمية ، ولو أن ابن خلكان يروى له بيتين وقصيدة وجهها إليه العماد الفياض ورده عليها ؛

وفيما يلى مصنفاته ، ونذكر من بين مصنفاته التى أوردها بروكلمان فى (*Gesch. d. Arab. Litt.* ، ج ١ ، ص ٢٧٩) تلك التى يمكننا أن نضيف عنها بعض المعلومات :

كتب التبريزى ثلاثة شروح لديوان الحماسة الذى ألفه أبو تمام أولها شرح قصير لكل بيت ، ثم شرح واف للقصيد . ونشر الشرح الثانى فريتاغ Freytag (انظر مقدمة فريتاغ عن المراجع التى استقى منها) وكان عند ياقوت نسخة بخط التبريزى من شرحه للمعلقات . وقد شرح التبريزى أيضاً ديوان المتنبى (*Gesch. d. Arab. Litt.* ج ١ ، ص ٨٨) والمفضليات وقصيدة بانت سعاد (انظر عن هذه النسخة مادة «كعب بن زهير») ومقصورة ابن دريد (انظر هذه المادة) وقصيدة اللمع فى النحو لابن جنى (انظر هذه المادة) ويروى حاجى خليفة أنه شرح كتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول لكاتب لا نعرف شخصيته هو أحمد بن على بن الساعاتى البغدادى (وفى بروكلمان أن هذا المؤلف عاش بعد التبريزى ، انظر ج ١ ، ص ٣٨٢) كما فسر القرآن . ويزعم حاجى خليفة أنه نشر كتاب إصلاح المنطق لابن السكّيت (انظر هذه المادة) بعد أن صححه وسماه التهذيب (مخطوط باستانبول : مكتبة عاطف رقم ٢٧١٦ ؛ انظر Rescher فى *M. F. O. Beyrouth* بيروت سنة ١٩١٢ ، ص ٤٩٥)وقد طبع التهذيب هذا بالقاهرة طبعة ليس عليها تأريخ ؛ وشرح التبريزى كتاب الألفاظ لابن السكيت ، وطبع هذا الشرح فى بيروت عام ١٨٩٥ وما بعدها . ولعل مقتطفات من الكافى فى علم العروض والقوافى قد ظهرت ضمن محتويات المجموعة الموسومة بمجموع من مهمات المتون المطبوعة بالقاهرة عام ١٣٢٣ هـ ص ٥٥٠ وما بعدها . ولم يذكر أى اسم من أسماء مصنفى هذه المجموعة ، غير أن بروكلمان يزعم (انظر مادة كافى ، الفهرس) أن هناك مصنفين آخرين على الأقل قد صنفا هذه المجموعة ، وقد نبه رشر الأذهان (Rescher : *Z. A.* ، ج ٢٧ ، ص ١٥٦) إلى رسالة أخرى فى العروض موسومة برسالة فى العروض (وهى مخطوطة فى المكتبة الحميدية باستانبول ، رقم ١١٢٧) ، ويلوح أنها ليست واحدة من الرسالتين اللتين ذكرهما بروكلمان ، وقد ذكر ريشر مخطوطاً لشرح التبريزى لديوان امرىء القيس (Rescher فى *Zeitschr. d. Deutsch.*

Morg. Geshc. ، ج ٦٨ ، ص ٦٣) لكن المراجع لا تذكر شيئاً عن هذا الشرح . ومن الكتب التى نسبها ابن الأنبارى وياقوت إلى التبريزى ولا نعرف عنها الآن شيئاً كتاب الفرسان ، ويذكر له ابن خلكان تهذيب غريب الحديث ، ويذكر له ياقوت مقدمة فى النحو .

المصادر :

سوى ما ورد فى صلب المادة (١) السمعانى : الأنساب ، طبعة مارگوليوث ، ١٩١٢م مجموعة گب التذكارية ، ج ٢٠، ورقة رقم ١٠٣ ا(٢) أبو البركات بن الأنبارى : نزهة الألباء فى طبقات الأدباء ، القاهرة سنة ١٢٩٤ هـ ، ص ٤٤٣ — ٤٤٨ (٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، طبعة فستنفلد ، رقم ٨١٠ (٤) الترجمة الإنكليزية لوفيات الأعيان ، ترجمة ده سلان ج ٤ ، سنة ١٨٧١ ص ٧٨ وما بعدها ، وفيها تعليقات قيمة (٥) ياقوت : المعجم طبعة فستنفلد ، ج ١ ، ص ٨٢٢ وما بعدها (٦) ياقوت : إرشاد الأريب طبعة مارگوليوث، مجموعة گب التذكارية ج٦/١ ص ٢٥٤ وما بعدها ؛ ج ٦/٧ ص ٢٨٦ وما بعدها (٧) سركيس : فهرس المطبوعات العربية، ص ٦٢٥ وما بعدها .

[پلسنر M. Plessner]

«التبريزى» (انظر محمد بن حسين بن خلف) :

« تبسّة » : مدينة بالجزائر على مسيرة ١٠٦ أميال من جنوبى شرق قسنطينة و١٢ ميلا من تخوم تونس . وهى على خط عرض ٣٥° ٢٥َ شمالا وخط طول ٨° ٥َ شرقى گرينويتش . وقد بلغ عــدد سكانها ١٠,٣٩٩ نسمة منهم ١٦١٤ أوربياً .

وتبسة حاضرة مركز مختلط مساحته ٤٢٥ ميلا مربعاً ، وهو يشغل الأرض التى كان يقطنها حلف النمَّانِشَة فيما سبق ، وعددسكانه ٥٦,٩٩١،منهم ٥٦,٩٦٣ من أهل البلاد .

وتبسة وسط هضبة متوسط ارتفاعها ٣٠٠٠ قدم ، وتحدها جبل أسمر وجبل دُكّان وهى امتداد لجبال أوراس ناحية الشرق ؛ وماء هذه الهضبة وافر إذ ترويها أنهار آتية من الجبال . وكان هذا الإقليم مغطى بالغابات الكثيفة فى وقت ما ، غير أن الأشجار قد قطعت فى معظمه اللهم إلا فى ضواحى المدينة التى تحيط بها الحدائق من كل جانب . وأرض هذه الضواحى صالحة لزراعة الحبوب ، ويقوم عليها الأهلون والأوربيون ، وقد أضحت هذه المدينة سوقاً هامة بفضل هذه الظروف وبفضل موقعها عند ملتقى الطرق الآتية من هضاب نوميديا (بلاد الجريد) إلى أواسط بلاد تونس وجنوبها، وزاد نشاط هذا البلد فى القرن العشرين بالنظر إلى الفوسفات الذى يستخرج فى جوارها وينقل بالسكة الحديدية جنوباً إلى سوق آهراس .

وتبسة هى عين تفستا Thevesta التى جعلها أغسطس المعسكر الرئيسى للواء أغسطا الثالث سنة ٢٥ قبل الميلاد . واتسعت رقعة المدينة حول هذا المعسكر فوصل عدد سكانه فى عهد ترايان إلى ٣٠,٠٠٠ . ورفع سپتيموس سڤروس مرتبتها فجعلها مستعمرة واعتبرت فى ذلك الوقت أكثر بلاد إفريقية الرومانية ازدحاماً بالسكان بعد قرطاجنة ؛ وقد قدر بعض الكتاب عدد سكانها بمائة ألف نسمة واضمحلت المدينة بعد ذلك وقاست كثيراً من جراء الاضطرابات الدينية والاجتماعية التى حدثت فى القرن الرابع ، ثم استولى عليها الوندال فى القرن الخامس ونهبوها . واستعادها البوزنطيون وأصلحها سليمان Solomon . وبنى حولها الحصون وأخذ بعض مادة البناء من المنشآت القديمة وبذلك جعل منها حصناً منيعاً . وعلى الرغم من ذلك سقطت فى أيدى البربر عام ٥٩٧ ثم فتحها العرب عام ٦٨٢ (٤٥هـ) بعد وقعة خلد ذكرها كتاب فتوح إفريقية ، ومنذ ذلك الوقت ارتبط مصير تبسة بمصير هذا الجزء من إفريقية، فقد استولى عليها الأغالبة ثم الفواطم وانتزعها أبو يزيد من هؤلاء وظلت فى حوزته فترة ، ثم غلب عليها بنوزيرى ثم الموحدون . وغزاها ابن غانية فى مناسبتين مختلفتين ، غير أنه لم يستطع الإبقاء عليها طويلا . وسقطت نهائياً فى قبضة الحفصيين واحتفظوا بها قروناً ، إلا أن حكمهم لها كان مقلقلا طوال هذه المدة . واستولى عليها الترك ، ولعل ذلك كان فى أواخر القرن السادس عشر ، وأقاموا بها حامية لمراقبة الحالة فى الأراضى التى على تخوم تونس إذ كان يتنازعها الحلفان القويان : الحنانشة والنمانشة وكانت تبسة فى ذلك الوقت مكونة من المدينة نفسها يحيط بها الأسواق البوزنطية ومن قرية الزاوية التى كان يقطنها أحفاد سيدى عبد الرحمن المرابط والعبيد السود المعتقين ؛

وسكان المدينة خليط من مختلف الأجناس ، ففيها أسر أصلها من البلدين الصغيرين المجاورين وهما أوكس وبكارية وفيها مهاجرون من بلاد تونس وبلاد الجريد وفيها كُلُغْلية وهم الذين نشئوا من زواج جند الحامية بنسوة من أهل البلاد ؛ وقد تغلب العنصر الأخير فى النهاية وفرض المذهب الحنفى على معظم السكان ؛ وهربت الحامية التركية بعد استيلاء الفرنسيين على المدينة عام ١٨٣٧ ، وأضحت المدينة مكشوفة ولا من يرد عنها عادية البدو ؛ وأراد بعض سراتها أن يضعوا حداً لهذا الأمر فلجئوا إلى الفرنسيين ؛ وظهرت الجنود الفرنسية أمام تبسة عام ١٨٤٢ ثم عام ١٨٤٦ ؛ وأقيمت فى المدينة حامية ثانية عام ١٨٥١ وأخذت مستعمرة أوربية تقوم حول مضارب الجنود ؛

المصادر :

(١) البكرى : المسالك، الترجمة، الفهرس (٢) الحسن بن محمد الوزان الزياتى : وصف أفريقية، *Description de l'Afrique* ، ترجمة شيفر Schefer جـ ٣ ، ص ١٣ (٣) Castel : *Tébessa, Histoire et description d'un territoire algérien* ، باريس سنة ١٩٠٥ (٤) Féraud : *Notice sur Tébessa* فى *Revue Africaine* ، سنة ١٨٧٤ (٥)

Documents historiques sur l'Aurès : Masqueray
في Revue Africaine ، ١٨٧ ؛ Vayssière . Les
Ouled Rochaiche في Revue Africaine ، ١٨٧

[G. Yver إيفر]

« تَبُوك » : بلدة في طريق الحج وعلى السكة الحديدية الممتدة من دمشق إلى المدينة (ويقول ياقوت إنها على مسيرة أربعة أيام من الحِجْر واثنى عشر يوماً من المدينة) وهي واقعة على نشز في سهل رملي وبها بئر صالح ، ومن الراجح أن يكون هو الوارد ذكره في قصص العرب ، وأهم مبانيها هو حصن الحُجّاج المبني عام ١٠٦٤ هـ (١٦٥٤ م) كما ورد في الكتابات المنقوشة عليه ويمكن بسهولة تمييز أقدم أجزائه من الأخرى التي بنيت بعد ذلك . ويقوم إلى جانبه مسجد جديد شيد من أحجار جميلة منحوتة . وقد وجد يوتنگ Euting المكان خالياً إلا من حامية تتألف من خمسة رجال . ويتحدث گوسان وساڤنياك عن نحو أربعين منزلا حيطانها من اللبن المجفف في الشمس وسقوفها من أغصان الشجر المغطاة بالدبش . وكانت أشجار الفاكهة مهملة إهمالا تاماً .

وكانت تبوك أيام النبي على الحدود الشمالية لبلاد العرب وتبدأ بعدها حدود الدولة البوزنطية (دولة الروم) وأصبحت تبوك من الأمكنة المشهورة في التاريخ لحدوث الغزوة العظيمة التي قام بها النبي فيها لإخضاع عرب الشمال في السنة التاسعة الهجرية ، وقد هرب سكان المدينة من الروم وعاملة ولخم وجذام عند وصوله إليها . وانصرف النبي عن عزمه في الوصول إلى الأراضي التي يسكنها العرب شمالها لأن شدة الحر أضعفت من عزيمة جنده . ولم يمكث بها سوى عشرة أيام قبل أن يعود أدراجه ولكنه استثمر هذا الوقت في مفاوضة أهل ايلة وادرح ومقنا مما أدى إلى إخضاعهم .

المصادر :

(١) ياقوت : المعجم : طبعة فستنفلد ، ج ١ ، ص ٨٢٤ وما بعدها (٢) ابن هشام ، طبعة فستنفلد ص ٩٠٢ وما بعدها (٣) الطبري : طبعة ده غويه ، ج ١ ، ص ١٦٩٢ وما بعدها (٤) الواقدي : ترجمة ڤلهوزن ، ص ٣٩٠ وما بعدها (٥) البلاذري ، طبعة ده غويه ، ص ٥٩ (٦) Doughty : Travels in Arabia Deserta سنة ١٩٢٣ ، ج ١ ص ١٧٢ وما بعدها (٧) Euting : Tagebuch einer Reise in Innerarabien سنة ١٩١٤ ، ج ٢ ، ص ١٨٠ — ٨٥ (٨) Jaussen et Savignac : Mission archéologique en Arabe ، ج ١ ، ص ٥٧ — ٧٠ .

[Fr. Buhl بول]

« تَتَر » وتكتب تاتار وتتار : اسم شعب يختلف مدلوله باختلاف العصور . وقد ورد في الكتابات الأورخونية التركية التي يرجع تاريخها إلى القرن الثامن الميلادي ذكر طائفتين من القبائل

التتربة هما « التتر الثلاثون » و « التتر التسعة » .
ويذهب طومسون Thomsen إلى أن الاسم تتر كان يطلق حتى في ذلك العهد على المغول أو فريق منهم وليس على الشعب التركى (انظر *Inscriptions de l'orkhon* هلسنكى سنة ١٨٩٦ ، ص ١٤٠) . وهو يقول إن هؤلاء التتر كانوا يعيشون على وجه التقريب فى الجنوب الغربى من بحيرة بيكال حتى كرولين Kerulen . ولما قامت إمبراطورية القره خطاى (انظر هذه المادة) أخرج الترك من منغوليا الحديثة وحلت القبائل المغولية محلهم . وقال محمود الكاشغرى (ج١، ص ١٢٣) إن إقليم أوتوكان كان فى عهده (منتصف القرن الخامس الهجرى = القرن الحادى عشر الميلادى) فى بلاد التتار وإن كان قد ذكر دائماً فى الكتابات الأورخونية على أنه مسكن الترك .

وأدرك محمود الكاشغرى (ج ١ ، ص ٣٠) اختلاف اللغة التترية عن اللغة التركية . وقد صحبت بعض العشائر التترية الشعوب التركية وسارت متجهة نحو الغرب ، وجاء فى كتاب حدود العالم الذى لا نعرف مؤلفه (انظر *Zap* ، ج ١٠ ، ص ١٢١ وما بعدها) أن التتر من التغزغز (انظر مادة « غز » ؛ وانظر W.Barthold : *Otcet o poiezdkie v Srednynyu aziyu* سانت بطرسبرغ سنة ١٨٩٧، ص ٣٤) ، ووصفهم الگرديزى (كتابه المذكور ص ٨٢ وما بعدها) أنهم من القيماق (انظر هذه المادة) يقطنون حوض نهر إيرتش (انظر هذه المادة) ، وورد فى كتاب « مجمل التواريخ » الذى لا نعرف مؤلفه (٥٢٠ هـ = ١١٢٦ م) بين جريدة ألقاب الحكام (Barthold : *Turkestan* ج ١ ، ص ٢٠) اسم ملك تترى هو سيمون بيوى (أو بيوى ؟) جبّار لم يرد ذكره فى أى كتاب آخر ، وجاء فى أخبار حروب السلطان محمد بن تكش (انظر مادة « خوارزمشاه ») ضد القفچاق (انظر هذه المادة) ذكر حملة قام بها سيمون فى سنة ٦١٥ هـ (١٢١٨ — ١٢١٩ م) ضد قادرخان ابن يوسف التترى (انظر طبقات ناصرى ، ترجمة راڤرتى Raverty ، سنة ١٨٨١ ج ١ ، ص٢٦٧) ؛

وجاء فى أخبار الغزوات المغولية التى تمت فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) أن الغزاة كانوا يعرفون فى كل جهة (فى الصين ، والعالم الإسلامى والروسيا وغرب أوربا) باسم التتر (بالصينية تاتا) . وأطلق ابن الأثير (طبعة تورنبرغ ج ١٢ ، ص ١٧٨ وما بعدها ، ٢٣٦ وما بعدها) هذا الاسم على اسلاف چنكيزخان وهم النيان تحت زعامة كوچلوك (انظر مادة « قره خطاى ») وهو يقول عنهم فى كتابه (ج ١٢ ، ص ٢٣٧) إنهم التتر . أما رشيد الدين الذى يظهر أنه لم يكن يعرف شيئاً عن استعمال ومدلول كلمة تتر قبل العهد المغولى فهو يتحدث عن التتر كما لو كانوا شعباً منفصلا متميزاً عن المغول موطنه الرئيسى البلاد التى على نهر بوير نور إلى الجنوب الشرقى من كرولن . ويذهب رشيد الدين إلى أن كثيرا من الشعوب التى خضعت لجنكيز خان قد تسمت باسم المغول . وكان التتر فيما سبق أقوياء كالمغول

وقد تسمت عدة شعوب باسم التتر فى خطاى والهندوستان وچين وماچين وبين القرغيز وفى كلار (بولندا) وباشقرد (المجر) وفى سهوب (دشت) القفچاق وفى البلاد الشمالية بين البدو وفى الشام ومصر والمغرب : ولا يزال يطلق على جميع الشعوب التركية حتى اليوم اسم التتار (انظر النص فى *Trudi Vost. Otd. Arkh. Obshc.*، جـ ٧ ، ص ٦٤) :

ويظهر أن الشعوب التى انحدرت من أصل مغولى وتتحدث بالمغولية كانت تسمى نفسها دائماً باسم التتر : ولكن حل محل هذا الاسم بعد عهد چنكيز خان فى منغوليا وآسية الوسطى الاسم «مغول» وهو الاسم الذى استعمله رسمياً چنكيزخان : وورد هذا الاسم فى المصادر الإسلامية « مغل » و « مغول » وكذلك ينطق سلالة المغول فى أفغانستان الذين احتفظوا بلغتهم حتى اليوم بهذا الاسم « مغل » : ولم يشع استعمال اسم مغول فى الأطراف الغربية من إمبراطورية المغول ، ولو أن هذا الاسم قد أدخل هناك أيضاً رسمياً كما نستدل على ذلك مما ذكره الرحالان الأوربيان يوحنا بيان الكاربينى ووليم الرُبْرُكى John of Pian de Carpini and William of Rubruck (انظر *Hakl. Soc.*، ١٩٠٥ تحت مادتى مغول وتتر) . وكان يطلق دائماً على أهالى مملكة القبيلة الذهبية (انظر مادتى « باتوخان » و « البركة ») وأهالى الممالك الأخرى الصغيرة التى تقطن نفس هذه المنطقة اسم تتر : ويستدل من الوثائق الكثيرة المحفوظة فى المكتبة العامة فى لينينغراد أن الشعوب التى تتحدث بالتركية فى القريم لم يكن يطلق عليها العثمانيون والروس اسم تتر فحسب بل كانوا هم يطلقون على أنفسهم أيضاً اسم تتر .

وأرسل بعض الجند إلى آسية الصغرى فى زمن الفتح المغولى وكان يطلق على سلالة هؤلاء المغول الذين امتزجوا بالترك اسم التتر السود (قره تتر) : وكان هؤلاء التتر أثناء غزوة تيمور يعيشون عيشة البدو الرحل فيما بين أماسية (انظر هذه المادة) وقيسارية (انظر هذه المادة) ويتروواح عددهم بين ثلاثين ألف وأربعين ألف أسرة (انظر ظفر نامه، الطبعة الهندية ، كلكتة سنة ١٨٨٨، جـ ٢، ص ٥٠٢ وما بعدها) . ويروى ابن عربشاه (طبعة مانجر Manger جـ ٢ ، ص ٣٣٨) أن تيمور أجبر هؤلاء التتر على النزوح إلى أواسط آسية بمشورة السلطان بايزيد وأنهم منحوا بعض المساكن فى كاشغر فى جزيرة لا أثر لها الآن فى بحيرة إيسيك گول (انظر هذه المادة) وفى خوارزم . وأفلح فريق من هؤلاء التتر فى الهروب إلى بلاد القبيلة الذهبية . وعاد التتر السود بعد وفاة تيمور إلى آسية الصغرى . وفى عام ١٤١٩ نقل هؤلاء التتر أو فريق منهم إلى البلقان واستقروا إلى الغرب من مدينة فيليپ Philippopolis، واشتقت مدينة تتر بازار جق اسمها من هؤلاء التتر (انظر J. von Hammer : G. O. R. سنة ١٨٣٤ ، جـ ١ ، ص ٢٩٢) .

ونجد بعد ذلك أن الاسم تتر كثيراً ما كان يطلق فى الروسيا وفى أوربا الغربية على جميع الشعوب التركية ما عدا العثمانيين : ولا يزال رادلف Radloff

يطلق هذا الاسم بهذا المعنى فى كتابه *aus Sibirien* (ليپسك سنة ١٨٨٤ فى مواضع مختلفة).

واتسع مدلول كلمة تتر كما حدث فى الصين فأصبح يطلق على المغول وخاصة على المانشو Manchus (انظر *Tatar town* فى *Peking*)

ولا يطلق اسم تتر باعتباره اسم شعب معين على الشعب الذى يتكلم التركية فى حوض نهر إتيل (الڤلجا) من قازان حتى أستراخان وفى القرم وجزء من سيبريا. وجاء فى البيان المطبوع (spisok) لسنة ١٩٢٧ عن شعوب الاتحاد السوفيتى تتر القرم وتتر نهر إتيل وتتر كاسيموف Kasimow (انظر هذه المادة) وتتر توبولسك Tobolsk على أنهم شعوب منفصلة إلى جانب تتر روسيا البيضاء الذين نقل أسلافهم أسرى من القرم إلى بولندة. وقد تحدث هؤلاء بلغة الروس البيض ولكنهم ظلوا على الإسلام. ويتنكر أهل القرم لهذا الاسم الآن، ونستدل من الأبحاث الحديثة على أن الشعب الذى يتحدث بالتركية فى أستراخان ينتمى إلى عشيرة النوغاى.

وجرى العرف على أن المسيحيين المعروفين باسم كريَشِن (من الكلمة الروسية كرشچنى Kreshcheniy ومعناها تعمد) يطلقون اسم النوغاى على جيرانهم من التتر الذين يقطنون فى المجرى الأوسط لنهر إتيل (انظر Radloff : *Woerterbuch* ج ٣، ص ١٠١ وما بعدها). وهم يفضلون أن يعرفوا «بالمسلمين» من أن يطلق عليهم اسم التتر، ذلك الذى كان أليق بأسلافهم الوثنيين مثلهم فى ذلك مثل العثمانيين الذين ظلوا مدة طويلة لا يؤثرون أن يطلق عليهم اسم ترك، بل إنهم أكثر من ذلك كانوا فى السنة الأخيرة التى سبقت الثورة عند ما أصبح مبدأ القومية له المكانة الأولى، يتناقشون هل يطلقون على أنفسهم اسم ترك أم تتر (انظر *Mir Islama*، جـ١، سنة ١٩١٢، ص ٢٧٠ وما بعدها)

وقد ذاع اليوم استعمال اسم تتر. ويوجد منذ سنة ١٩٢٠ جمهورية مستقلة استقلالا ذاتياً هى جمهورية الاتحاد السوفييتى الاشتراكى التترى وعاصمتها قازان (انظر هذه المادة) ويبلغ عدد سكان هذه الجمهورية ٢،٧٨٠،٠٠٠ نسمة أقل من نصفهم أى ١،٣٠٦، ٢٩٢ نسمة من التتر. انظر اللمحة الخاصة بوصف الشعوب التى كتبها الأستاذ زلوتارف Zolotarev فى كتاب الرحلات المسمى *Bovolzye* سنة ١٩٢٦، ص ٩٩ وما بعدها (والرسوم موضحة فى ص ١٢٣، ١٢٦).

المصادر:

مذكورة فى صلب المادة.

[بارتولد W. Barthold]

«تُتُش» بن ألب أرسلان الملقب «بتاج الدولة»:

هو أحد أمراء السلاجقة، حكم الشام من عام ٤٧١ إلى عام ٤٨٨ هـ (١٠٧٩ إلى عام ١٠٩٥ م) وتفصيل ذلك أن تتش وضع يده على دمشق عام ٤٧١ هـ أو عام ٤٧٢ فى رواية ابن عساكر بعد أن منحه أخوه السلطان ملكشاه حكم الشام. وكان عليه فى الواقع أن يفتح هذه الولاية بادىء ذى بدء، ذلك لأن أتسز (انظر هذه المادة) أمير التركمان كان قد انتزع من

الفاطميين قبل ذلك بسنوات قليلة بيت المقدس وفلسطين بأسرها ، ولم يمتنع عليه إلا القليل من حصونها، ولم يكف الفاطميون عن محاربته لاستعادتها ، فلقى أتسز صعوبة كبيرة فى المحافظة عليها ، وطلب العون من تتش الذى كان وقتذاك صبياً حدثاً لم يتجاوز الرابعة عشرة (لأنه ولد عام ٤٥٨ هـ) عندما حاصره الفاطميون فى العام نفسه فى دمشق . فاستجاب له ثم عاد فأمر بأتسز المسكين فقتل وأخذ المدينة لنفسه ووجه همه إلى حلب فحاصرها ولكن بلا جدوى ، ثم ارتد عنها وأخذ يفتح ما جاورها من البلدان (بزَاعة ، والبيرة . . . إلخ) . وطلب الحلبيون بعد انصراف تتش عن مدينتهم العون من مسلم بن قريش الذى نجح فى طرد بيت مرداس الحاكم فيها وجعل ملكشاه (انظر هذه المادة) يعترف به حاكماً عليها . ولم يكن هذا بطبيعة الحال ما يرغب فيه تتش ، لذلك أسرع إلى محاربة العقيلى فما كان من العقيلى إلا أن حاصره فى دمشق نفسها عام ٤٧٦ هـ الموافق ١٠٨٣ م ، ولم يخلصه من هذا العدو إلا انشغاله فى العام التالى بمحاربة سليمان سلجوق الروم .

ولما كان كل من سليمان وتتش يريد مدينة حلب لنفسه ، فقد تحاربا ولم تنته الحرب بينهما إلا بمصرع سليمان أثناء القتال ، وكان ذلك عام ٤٧٩ هـ الموافق ١٠٨٩ م ، ومع هذا لم ينجح تتش فى الحصول على المدينة ، ذلك لأن ملكشاه سار فى جند كثير لكى يعيد النظام بنفسه إلى تلك الربوع ، وما لبث أن أعطى حلب لصديقه أقسنقر (انظر هذه المادة) وعجيئه انسحب تتش ، وقنع بالانضمام إلى أقسنقر وبوزان الذى منحه ملكشاه مدينة الرها . وفى عام ٤٨٥ هـ الموافق ١٠٩٢ م قاما بعدة غزوات ذات شأن فى بلاد الشام كحمص وأفامية وغيرهما ، ولكنهما لما وصلا إلى طرابلس الشام وجدا عاملها ابن عمّار من القوة بحيث يستطيع أن يتغلب عليهما ، لذلك تجنب أقسنقر منازلته ورجع بجنوده إلى بلاده ، فعنفه تتش على ذلك ، وحذا بوزان حذوه فاضطر تتش هو الآخر إلى الانسحاب ؛ بيد أن موت ملكشاه المفاجىء سرعان ما غير الموقف كله بالنظر إلى ما كان يحيط وراثة عرشه من الشك مما حمل الأميرين التركيين على موالاة تتش المطالب بسلطنة أخيه ، وشد أزره فى حروبه بالمشرق . وأجبرت نصيبين وآمد وميافارقين والموصل على التسليم ، وأحدث تتش فى المدينة الأولى مذبحة كبرى . ولما شاع أن بركياروق أخذ يتقدم بصفته الوارث الشرعى لعرش أبيه انفض الأميران من حول تتش الذى لم يجد بداً من الارتداد إلى الشام وصمم تصميماً قاطعاً على الانتقام، وانضما إلى بركياروق . وشرع تتش يجمع قوات جديدة يحاربهما بها كما شرعا من جانبهما فى ذلك يساعدهما كربوقا من قبل بركياروق . والتقى الجمعان عام ٤٨٧ هـ الموافق ١٠٩٤ م عند تل السلطان على مسيرة ستة فراسخ جنوبى حلب . فانتصر تتش ووقع أقسنقر أسيراً فى يده فقتله ، وفر كربوقا وبوزان إلى حلب ، ولكنهما اضطرا آخر الأمر إلى التسليم ، فأمر تتش ببوزان فقتل وأرسل رأسه إلى مدينة الرها لكى يخيف أهلها ويجبرهم على الدخول فى طاعته . وهكذا دان الجميع للظافر فدخل العراق بجيشه تواً ووصل

همذان ، أما بركياروق ، وكان تحت إمرته جيش صغير ، فلم ير بدأ من الفرار إلى إصفهان وهناك إصيب بالجدرى ؛ وتردد أمراء هذه المدينة من الترك فى الانقياد لتتش حتى إذا ما برء بركياروق أشاروا عليه بأن النزاع على العرش بينه وبين عمه لا يحله إلا السيف ، وأمدّ بركياروق بالجند من كل مكان فتمكن من مهاجمة تتش عند موضع يقال له دَشيلو بالقرب من الرىّ فى السابع عشر من صفر عام ٤٨٨ هـ الموافق ٢٦ فبراير عام ١٠٩٥ م ، وعلى الرغم من انفضاض جنود تتش عنه فقد استبسل فى القتال ، ويقال إنه سقط فى يد واحد من رجال أقسنقر فقتله انتقاماً لمولاه ، وبموته انتقل حكم الشام إلى ولديه رضوان (انظر هذه المادة) ودُقاق ؛

المصادر :

نخصّ بالذكر من المراجع الواردة فى مادة السلاجقة ما صنفه مؤرخو دمشق مثل (١) ابن القلانسى ، طبعة أمدروز Amedroz ، الفهرس (٢) ومؤرخى حلب مثل كمال الدين : « زبدة الطلب » و« بغية الطلب » وبخاصة الفقرات التى أخذت منها وضمت كتاب : *Historiens Orientaux des Croisades* ، جـ ٣ ، ص ٧٠٣ — ٧٠٦ ، ترجمة أق سنقر (٣) ابن خلكان : طبعة بولاق ، سنة ١٢٩٩ هـ ، جـ ١ ، ص ١٦٨ وما بعدها ؛

[M. Th. Houtsma هوتسما]

« التجارة » لفظ عربى : وهو مصدر تَجَرَ ، وتَجَرَ فعل أخذ من الاسم تاجر ، وتاجر مثل كثير غيرها من مصطلحات العرب فى التجارة كلمة آرامية قديمة مستعارة (انظر اللفظين السريانيين ܬܓܪܐ و ܬܓܘܪܐ بمعنى تاجر وهما مشتقان من الفعل ܬܓܪ وأصله ܐܓܪܐ بمعنى ثمن أو أجر) استعملت فى الجاهلية . وبصرف النظر عن أن الأصل ت ج ر تقل مشتقاته فى اللغة العربية بشكل يسترعى الانتباه ، فإن كلمة تاجر كانت تدل فى أول الأمر على معنى محدود هو « بائع الخمر » ، وهذا يحملنا على الظن بأنها أعجمية الأصل ؛ ولابد أن التجار الآراميين الأولين الذين اتصل بهم العرب كانوا تجار خمر ؛ وما إن دخلت هذه الكلمة فى العربية حتى اتسع مدلولها شيئاً فشيئاً وشمل أى تاجر من التجار ؛ وعدم التيقن من الصيغة التى تجمع عليها بينة أخرى على أصلها الأعجمى؛ فابن الأثير يورد فى كتابه النهاية إلى جانب صيغ الجمع التى تجرى على القواعد وهى تُجّار وتِجار صيغه تَجار (Fraenkel [1] : *Die Araemaischen Fremdwoerter im Arabischen* ص ١٨١ وما بعدها) ؛

---

(١) ليس فيما قاله كاتب المادة ما يدل أو يشير الى عجمة الكلمة ، بل هى عربية أصيلة ، لاستعمال القرآن أصل المادة (تجارة) وليس فى القرآن كلمة أعجمية الا من الاعلام . وهذا هو الصحيح الذى ذهب اليه الامام الشافعى فى كتاب الرسالة (انظره بشرحنا ص ٤٠ — ٥٠) ومطابقة بعض الكلمات فى الآرامية أو غيرها للحرف العربى أو مقاربتها اياه ليس دليلا على نقل العربى من الاعجمى ، فان ارجح الاحتمالين ان العربية أقدم اللغات السامية (وانظر تعليقنا على مادة « بعلبك » فى هذه الدائرة) واغرب الوان التشكيك فى عربية الكلمة ما اخترعه كاتب المادة من كثرة جموع كلمة « تاجر » مما سماه هو « عدم التأكد من الصيغة التى تجمع عليها »

ومن الواضح البديهى أن أغلب الكلمات العربية يكون لها جمعان أو ثلاثة أو أكثر .

احمد محمد شاكر

وليس المقام مقام الحديث عن تاريخ التجارة فى بلاد الإسلام ، لاسيما أن المدخل الضرورى إلى هذا التاريخ لم يعرض له الكتّاب إلا فيما ندر (انظر على قبيل المثال ، Mez : *Die Renaissance des Islâms* ، هيدلبرغ سنة ١٩٢٢ ، ص ٤٤١ وما بعدها) ؛ ولسنا بمحاولين وصف ماهيتها عند المسلمين ولا ضروب ممارستهم لها ، وإنما سنوجه همنا إلى نظرة الدين الإسلامى إلى التجارة ، وكيف عبر الحديث بصفة خاصة عن هذه النظرة ، وكذلك كتب الأخلاق . ويمكن الرجوع إلى مادة « بيع » فيما يختص بالنواحى الأخرى للمسألة بأسرها .

١ — أما أن محمدا ، وهو من طائفة التجار ، كان يؤثر التجارة فأمر طبيعى فى جمهورية تجارية كالمدينة يقوم رخاؤها كله على التجارة ؛ أو قل إن هذا على الأقل هو ما ينبغى أن نفسر به سورة من أقدم سور العهد المكى الأول ، وهى سورة قريش التى نزلت فى الأيام التى سبقت نزاع النبى مع أشراف مكة « لإيلاف قريش ، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت ... » (أى الكعبة) ، لكن محمدا قد رفع حتى فى هذا الوقت نفسه صوته محذراً من الشرور التى بدأت تقترن بالتجارة ، فقال : إن التجارة ينبغى أن تكون على مقتضى الشرع والعدل . وقد جاء فى سورة المطففين « ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون » (انظر سورة الرحمن ، الآيات من ٧ إلى ٩ ؛ ومن العهد المكى الثالث سورة الأنعام ، الآية ١٥٢ ؛ سورة الأعراف ، الآية ٨٤) : وقد تغيرت نظرة النبى بعد ذلك تغيراً معيناً يجب أن نرده إلى العهد المكى ، ولو أنه ليس فى القرآن شواهد على ذلك إلا فى سور العهد المدنى ، إذ تحورت نظرته إلى التجارة بفعل آراء الزهاد من النصارى . وهو لم يحرمها ، وإنما رأى فيها ما قد يعوق المؤمنين عن عبادة الله ، ويصرفهم عن الصلاة . ويظهر هذا بأجلى بيان فى وصف الصوامع الذى ورد فى سورة النور المدنية ، الآية ٣٧ « رجال لاتلهيهم تجارة ولابيع عن ذكر الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار» . ومهما يكن من شىء فان المحصل من هذه الآية أن النبى كان يدرك إدراكاً تاماً ما للتجارة من آثار سيئة فى الحياة الدينية ،

وكان من نتيجة تسلسل هذه الأفكار أن التجارة قد حرمت فى السور المدنية تحريماً باتاً إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة . وشاهد ذلك سورة الجمعة ، الآيات من ٩ إلى ١١ « يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ، فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون ، وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها وتركوك قائما ، قل ماعند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين» ومن جهة أخرى أحل الرسول فى أواخر العهد المدنى البيع إبان الحج (سورة البقرة ، الآية ٣٩٧) ؛

ومع هذا فإنه يعود فى الوقت نفسه إلى التوكيد بأن الآباء والأبناء والإخوان والأزواج والعشيرة

والأموال المقترفة والتجارة ليست أحب إلى المؤمنين من الله ورسوله (سورة براءة ، الآية ٢٤) . وفى هذا العهد المتأخر نزلت أيضاً أحكام القرآن المعروفة فى كتابة المواثيق (سورة البقرة ، الآية ١٨١ وما بعدها) .

ب — وهذه النظرة الموالية بوجه عام للتجارة هى نظرة الحديث أيضاً ، وإن كان قد اشتد فى ذم الاحتكار والمعاملات الأخرى المنافية للأمانة . والتجارة — فى اعتباره — كالعمل اليدوى شرفاً وربحاً وأكثر منه رزقاً (كنز العمال ، جـ ٢ ، رقم ٢٤١١ ، ٤٢٢٨ ، ٤٧٤٢) : وللتاجر الشريف مقام كبير ، فقد جاء فى الحديث « التاجر الأمين الصدوق المسلم مع الشهداء يوم القيامة » (ابن ماجة : التجارات ، باب ١) وهو يدخل الجنة . وقد جاء فى حديث آخر أن على التاجر الفاجر أن ينتظر العقاب « يا معشر التجار ، إن التجار يبعثون يوم القيامة فجاراً إلا من اتقى الله وبرّ وصدق » (ابن ماجه : التجارات ، باب ٣) وهناك حديث آخر من أحاديث الآحاد يشهد بأجلى بيان على تحامل بعض جماعات من الأتقياء على طائفة التجار « قال رسول الله : إن التجار هم الفجار . قيل : يارسول الله ، أوليس قد أحل الله البيع ؟ قال بلى ولكنهم يحدثون فيكذبون ويحلفون ويأثمون» (أحمد بن حنبل ، جـ ٣ ، ص ٢٢٧ ، ٤٤٤) ومن جهة أخرى نجد أنهم كانوا يعتبرون أن مما يرضى الله أن يربح المرء من التجارة ليعول أسرته : وفى حديث أورده زيد فى مجموع الفقه (طبعة گرفينى Griffini ، رقم ٥٣٩ ، وانظر رقم ٥٤٤) « الاكتساب من الحلال جهاد . وإنفاقك إياه على عيالك وأقاربك صدقة . ولدرهم حلال من تجارة أفضل من عشرة حلال من غيره ... » (١) ؛ ومن المحمود فى التجارة أن تكون سخياً مسماحاً ، ويجب أن توفى الكيل والميزان . والتجارة مستحبة فى البكور على وجه خاص ، لأنه يجلب البركة ويدر الربح . وينبغى للإنسان أن يكون حريصاً على تجنب الغش والخداع ، فهما مذهبان للبركة التى تحل بالتجارة ، وعلى التاجر أن يبين للمشترى عيوب بضاعته « من باع عيباً لم يبينه لم يزل فى مقت الله ولم تزل الملائكة تلعنه » (ابن ماجه : التجارات ، باب ٤٥) وإذا وقع التاجر فى مثل هذه الذنوب فله أن يكفّر عنها بالصدقة : ثم يقال إن النبى قد ذم من يغش البضاعة ، وبخاصة الطعام ؛

ويجب أن تكون التجارة بالاتفاق لا بالإكراه ؛ فلايتفرق المتبايعان عن بيع إلا عن تراض (أحمد ابن حنبل ، جـ ٢ ، ص ٩٣٦) وإذا اشتُرى بيع فلا يباع حتى بقبض (وهو قبض أو استيفاء ؛ ولايعنى الحديث فى هذا الصدد سوى الطعام ، ولكن المفسرين يخبروننا أن الطعام اتخذ شاهداً فقط ، والحق إن هناك حديثاً يتكلم عن البيع فى صيغة عامة جداً [أحمد بن حنبل ، جـ ٣ ص ٤٠٢] : وإذا تنازع الطرفان المتعاقدان ولم يستطع كلاهما أن يدعم حجته فإما أن يظل البيع صحيحاً ويأخذ بحجة البائع

---

(١) هذا ليس حديثا بل هو أثر مروى عن على ابن أبى طالب فى مسند الامام زيد المسمى « المجموع الفقهى » (ص ١٠٣ ، طبعة المنار ، مصر ، ١٣٤٠ هـ) .

احمد محمد شاكر

وإما أن يتنازل كلاهما عن الصفقة . وإذا ادعي اثنان الشراء كان أولهما هو المشترى الحقيقى .

ولم يذم الحديث بوجه عام بيع النسيئة . ولاتجوز الزيادة أو التعجيل فى الدين المؤجل (مالك : البيوع ، حديث رقم ٨١) ومن الجائز أ تأخذ شيئاً فى مقابل رهن ، وآية ذلك أن النبي اشترى من يهودى طعاماً إلى أجل معلوم وارتهن منه درعاً من حديد.

وقد نهى الحديث التجار فى كثير من المواضع عن أن يلجئوا للحلف فى التدليل على جودة بضاعتهم ، فجاء فى حديث « الحلف منفقة للسلعة ممحقة للبركة » (البخارى : البيوع ، باب ٢٦) وفى حديث آخر أن الآية ٧١ من سورة آل عمران قد نزلت فى هذه المناسبة . على أن هذه الآية ليس لها شأن بالحلف وقت البيع ، ولم تنزل فى هذه المناسبة وإنما نزلت فى شأن دينى محض .

وقد نهى الحديث عن بيع كثير من السلع وشرائها . وهذه السلع هى : (١) ما لايملكه البائع (أحمد بن حنبل : ج ٢ ، ١٨٩ ، ١٩٠)(٢) طائفة من السلع التى حرم استعمالها أو التى تعتبر نجسة كالخمر والخنزير والكلاب والقطط والأصنام والميتة (انظر هذه المادة) والماء ، وفى حديث أن الماء من بين أشياء ثلاثة يشترك فيها الكافة ، وثمنه حرام (ابن ماجه ، الرهون ، باب١٦) .

ويشتد الحديث فى ذم عادة شائعة فى المشرق ألا وهى المماحكة أو المساومة . ولا ينبغى للبائع أن يتزيد على إخوانه . ويذم الحديث أيضاً رفع الأسعار (النَّجْش) واحتكار الطعام (احتكار ، انظر عن هذا الاصطلاح Fraenkel ، كتابه المذكور ، ص ١٨٩) وكل من احتكر طعاماً ليغليه فهو « خاطئ » (أحمد بن حنبل ، ج ٢ ص ٣٥١) « من احتكر على المسلمين طعاماً ضربه الله بالجذام والإفلاس » (ابن ماجه : التجارات ، باب ٦) ؛ « المحتكر ملعون » (انظر ابن ماجه ، نفس الموضع) وفى أحاديث أخرى «كان حقاً على الله أن يقذفه فى معظم من النار يوم القيامة» (الطيالسى رقم ٩٢٨) . ويقال من جهة أخرى إن النبى أحجم عن تسعير الطعام فى وقت العوز وعدّ ذلك منافياً للعدل (ابن ماجه : التجارات ، باب ٢٧ وما بعده) ونستطيع أن نقول على وجه الإجمال إنه ذم حكرة الطعام بأى وجه . وقد حرم أن تشترى أو تبيع جملة دون تحديد الموازين والمقاييس (جُزاف) . ولايجوز أن يعاد بيع الطعام كما اشترى فى المكان عينه وإنما ينبغى أن يباع فى السوق المخصصة لذلك . ولا يجوز أيضاً الخروج لتلقى القوافل وشراء البضائع . وليس لساكن المدينة أن يبتاع من رجل الصحراء ليبيع فى المدينة ثانية بربح . وعلى ذلك فإن السمسار مذموم .

ولنذكر أخيراً طوائف كاملة من ضروب المعاملات والعادات التى نهى عنها الحديث .

١ — نهى الحديث أولا عن صفقتين فى صفقة واحدة ، كأن يبيع الرجل البيع فيقول هو

نساء بكذا وكذا وهو بنقد بكذا وكذا (أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٣٩٨).

٢ — بيع العُرْبان: وهو ضرب من البيع يدفع المشترى بمقتضاه عربوناً (عربان أو عربون أرابون باليونانية) يرد إليه إذا لم تتم الصفقة (ومع هذا فإن أحمد بن حنبل يجيز بيع العربون. انظر ابن الأثير: النهاية، مادة عربون).

٣ — بيع المزايدة: وهو مباح فى حالات ثلاث، إذا كان المرء مملقاً أو مريضاً أو غارقاً فى الدين.

٤ — بيع المُزَابَنَة (ويظن أنها أيضاً من أصل آرامى انظر Fraenkel، ص ١٨٩) وهو أن تبيع بضاعة من غير وزن أو قياس أو عد بسلعة أخرى ذات مقاس ووزن وعدد محدود. ومن قبيل ذلك أن تبيع الرطب فى رؤوس النخل بقدر معين من التمر أو أن تبيع البذر بقدر معلوم من الطعام.

وقد تنبه الحديث إلى أن ما فى هذا البيع من مجازفة ومجافاة للواقع ينحصر فى أن الثمرة التى لم يتمكن المشترى من تقويمها بعد قد تأتيه بما يزيد أو يقل عن الثمن الذى دفعه فيها (أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٦٤). وهذه القاعدة تنهج إلى تحريم الربا. ولكن هناك حديثاً واحداً استثنى بيع العرايا. وبمقتضاه تيسر للرجل الفقير الذى لا يملك نخلة أن يأتى أسرته بالرطب، وذلك بأن يشترى التمر فى رؤوس النخل بالتمر على أن يقوم. ويرى عدة محدثين أن هذا مقصور على الأحوال التى لا يزيد فيها التمر على خمسة «أوسق»، فى حين أن عبد الله بن عمرو بن العاص قد روى حديثاً حرم فيه النبى ذلك (احمد ابن حنبل، ج ٢، ص ١٨٣)[1].

٥ — بيع المـعَاومة: هو أن تبتاع عاجلا تمر نخل سنتين أو ثلاث سنين، وهو بيع أشياء لا وجود لها وقت عقد الصفقة.

٦ — بيع المُنَابَذَة: وهو أن يعقد الطرفان البيع من غير نقض ويتبادلا البضائع دون أن يرياها أو يعايناها من قبل. وهناك ضرب آخر من ضروب هذه المعاملة وهو بيع الحصَاة (انظر ابن الأثير: النهاية، تحت هذه المادة) أو بيع إلقاء الحجر (أحمد بن حنبل، ج ٣، ٥٩، ٦٨، ٧١) وهو أن يرمز إلى إتمام الصفقة بتسليم حجر صغير بدل البضائع (المطرزى: المُغْرِب، مادة نبذ).

٧ — بيع الملامسة: وتبرم هذه الصفقة دون أن تنظر البضائع أو تعاين من قبل، ويكتفى بلمس البضائع المغطاة باليد.

٨ — بيع الغَرَر: وقد ساق الحديث شواهد كثيرة عن هذا الضرب من المعاملة، ومن قبيل ذلك ما فى ضروع الأنعام والعبد الآبق والمغانم قبل أن تقسم والسمك فى الماء... إلخ. (انظر

---

(١) ليس في الحديث شيء فى النهى عن بيع العرايا. والحديث الذى يشير اليه كاتب المادة فى المسند (عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم من بيع العربان) وهو البيع الذى اشير اليه فيما مضى برقم ٢ ولكن كلمة (العربان) وقع فيه خطأ مطبعى في المسند فكتبت (العربات) فظن كاتب المادة انها جمع (عربة) وهو ظن خاطىء، وصوابه ما قلناه. والحديث فى الموطأ (جـ ٢ ص ١١٨) بلفظ (العربان).

احمد محمد شاكر

على التمثيل أحمد بن حنبل ج ١ ، ٣٠٢ ، ٣٨٨ ؛ ج ٣ ، ٤٢) . وأكثر الشواهد شيوعاً هو تلك الحالة الشديدة التعقيد المعروفة ببيع حَبَل الحَبَلَة ، وهو أن تبيع الناقة الحبلى للذبح مع اعتبار أنها قد تلد أنثى وهذه تلد بدورها صغاراً .

وقد ذم الحديث كل هذه الصفقات لما فيها من عامل المجازفة . أما عن الصَّرْف وتحريم الربا فانظر هاتين المادتين . وكل هذه الصفقات واردة فى مجموعات الحديث القديمة . وقد تضمنت مجموعات الأحاديث المتأخرة طائفة أكبر من هذه الصفقات ، وأسهبت فى تفصيلها إسهاباً كبيراً : ومن قبيل ذلك كتاب «كنز العمال» (انظر Ritter فى *Isl.* ، ج ٧ ، سنة ١٩١٧ ، ص ٢٨ وما بعدها ، حيث قد ترجم طائفة من هذه الأحاديث)

ج — وفى مأثور القرون الثلاثة الأولى أن المعاملة تقتضى من التاجر أن يكون شريفاً بادى النية يعامل صاحبه معاملته لأخيه ، وأن يتورع عن غشه بجميع الوسائل . ولهذا فقد ذم الحديث المعاملة التى تنطوى على أى عامل من عوامل المجازفة أو التى للصدقة فيها أى شأن دفعاً للضر أن يلحق بأحد .

وقد وجدت هذه المبادئ الأساسية لآداب التجارة عند المسلمين من يعبر عنها من القدماء فى شخص الغزالى (إحياء علوم الدين ، القاهرة سنة ١٣٢٦هـ ، ج ٢ ، ص ٤٨ وما بعدها) فهو يقول إن على المرء أن يسعى فى طلب الرزق والآخرة مقصده ، وتحصيل المعاش مجلب للسعادة فى نظره ، لأن الدنيا مزرعة للآخرة . ولكنه لا يعتبر أن التجارة أفضل مطلقاً من أى وسيلة أخرى من وسائل كسب المعاش . وقد قال : « لكن التجارة إما أن تطلب بها الكفاية أو الثروة والزيادة على الكفاية » . وهو يذم الاستكثار من المال لا ليصرف إلى الخيرات والصدقات . وطلب التاجر الزيادة كفاية لنفسه وأولاده أفضل على كل حال من السؤال . وترك الكسب أفضل لأربعة : العابد والصوفى والعالم والمشتغل بمصالح المسلمين . ثم يأخذ الغزالى فى بسط آرائه فى آداب التجارة . ولا يسمح المقام هنا إلا بإجمال ما قاله :

وقد تجرى المعاملة على وجه صحيح لا ينافى الشرع ، ولكنها تشتمل على ما يعيب الآخرين ويضرهم ، إذ ليس كل نهى يقتضى فساد العقد . ثم يقسم الغزالى ذلك قسمين : ما يعم ضرره ، وما يخص المعامل : ويلحق بالنوع الأول احتكار الطعام وبخاصة الحنطة ثم ترويج الزيف من الدراهم فى أثناء النقد : وعلى التاجر أن يعلم أن فى الزيف أموراً : الأول أنه إذا رد عليه شىء منه فينبغى أن يطرحه فى بئر ، الثانى أنه يجب على التاجر تعلم النقد المستعمل فى بلده ، الثالث أنه إن أسلم وعرف المعامل أنه زيف لا يخرج عن الإثم لأنه ليس يأخذه إلا ليروجه على غيره ، الرابع أن يأخذ الزيف ليدين أحداً بالفضل فلا يدخل فى البركة التى يجلبها الشعور الطيب فى التجارة ، إلا إن عزم على طرحه فى بئر .

ثم يتحدث الغزالى عما يستضر به المعامل فى المعاملة ، وإنما الضابط الكلى فى التجارة أن لايضر المرء بأخيه المسلم وأن لايحب لأخيه إلا ما يحب لنفسه،ولهذا ينبغى للبائع(١) : ترك الثناء على السلعة وتوكيد أقواله بالحلف ، وليس له إلا أن يثنى على السلعة بما فيها مما لايعرفه المشترى مالم يذكره، كما يصفه من أخلاق العبيد والجوارى مثلا (٢) أن يظهر جميع عيوب المبيع ، ولاينبغى له مثلا أن يظهر الجوانب الحسنة من السلعة أو يعرضها فى المواضع المظلمة إلخ . لأن التاجر إن فعل ذلك كان غاشاً تاركاً للنصح فى المعاملة الذى يجب عليه أن يبذله لأخيه ، وعلى التاجر أن يعتقد بأمرين: الأول أن تلبيسه العيوب وترويجه السلع لايزيد فى رزقه بل يمحقه ويذهب ببركته ؛ والثانى أن ربح الآخرة وغناها خير من ربح الدنيا ، وإن فوائد أموال الدنيا تنقضى بانقضاء العمر وتبقى مظالمها وأوزارها (٣) أن يوفى الكيل والميزان (٤) أن يصدق فى سعر الوقت ؛ .

ثم تكلم الغزالى عن الإحسان فى المعاملة وآداب التجارة ، ومن أمثلة هذا الإحسان فعل ما ينتفع به المعامل وهو غير واجب عليه . وتنال رتبة الإحسان بواحدمن ستةأمور : الأول إذا امتنع البائع عن قبول ما يبذله المشترى زيادة على الربح المعتاد ؛ الثانى أن يرضى المشترى بالغبن إذا كان البائع فقيراً ؛ الثالث فى استيفاء الثمن وسائر الديون والإحسان فيه مرة بحط البعض ومرة بالإمهال والتأخير ؛ الرابع فى توفية الدين .ومن الإحسان فيه أن يمشى إلى صاحب الحق ولا يكلفه أن يمشى إليه يتقاضاه ؛ الخامس أن يقيل راغباً عن البيع بعد إتمام الصفقة ؛ السادس أن يقصد فى معاملة جماعة الفقراء بالنسيئة وهو فى الحال عازم على أن لايطالبهم إن لم تظهر لهم ميسرة ، أو إنه لايثبت اسم الفقير فى دفتر للحساب أصلا وإنما يقول له خذ ما تريد فإن يسر لك فاقض وإلا فأنت فى حل منه وسعة .

وينبغى للتاجر ألا يشغله سعبه للربح عن الشفقة على دينه ونفسه،وإنما يتم ذلك بمراعاة سبعة أمور: الأول حسن النية والعقيدة فى ابتداء التجارة ؛ الثانى : أن يقصد القيام فى تجارته بفرض من فروض الكفايات ، فإن التجارات بعض من انتظام أمر الكل بتعاون الكل وتكفل كل فريق بعمل ؛ الثالث أن لايمنعه سوق الدنيا عن سوق الآخرة ، أى عن أن يؤم المساجد ويؤدى الصلاة ؛ الرابع أن يذكر الله إذا ما دخل السوق وأن يشتغل بالتسبيح وهو فيه ؛ الخامس : أن لايكون شديد الحرص على السوق والتجارة وذلك بأن يكون أول داخل وآخر خارج وبأن يركب البحرفى التجارة فهما مكروهان ؛ السادس : أن لايقتصر على اجتناب الحرام بل يتقى مواقع الشبهات ومظان الريب ، وإذا حملت إليه سلعة سأل عن أصلها ، ويجب عليه أن ينظر إلى من يعامله فكل منسوب إلى ظلم أو خيانة أو سرقة أو ربا فلايعامله ؛ السابع :ينبغى أن يراقب جميع مجارى معاملته مع كل واحد من معامليه فإنه مراقب ومحاسب ، فليعد الجراب ليوم الحساب والعقاب فى كل فعلة وقولة .

ويذهب الغزالى إلى أن السوق ساحة جهاد التاجر يجاهد فيها نفسه فى معاملته لإخوانه . والتجارة فى نظره ذريعة إلى المعاد ومدرجة إلى الآخرة ، ولذلك هو ينبذ مثل الزهاد الأعلى الذى يقضى بأن يفر الإنسان الفانى من العالم فراره من الكفاح.

وهناك آراء مماثلة لهذا فى كتب الأخلاق والآداب لكنها لاتبلغ دائماً ما بلغته آراء الغزالى من سمو القيمة الأخلاقية . ومثال ذلك أن تاج الدين السبكى صاحب طبقات الشافعية المتوفى عام ٧٧١هـ (١٣٧٠م) قد تحدث عن التاجر فى فقرات عديدة من كتابه « معيد النعم » ولاشك أنه تناول فى هذه الفقرات الأحوال التى تعتبر شواهد على عصره ، وعلى هذا فإنه ينبغى للورّاق أن يؤثر إعطاء الورق لأولئك الذين يبتاعونه من أجل تحضير كتب العلم ، ويجب عليه من جهة أخرى ألا يبيعه لأولئك الذين يشتبه فى أنهم سيستخدمونه فى تحضير الكتب المارقة من الدين أو الصكوك المزيفة أو فى زيادة الضرائب إلخ (طبعة ميهرمان Myhrmann ، لندن سنة ١٩٠٨ ، ص ١٨٨ ؛ ترجمة رشر Rescher ، الآستانة عام ١٩٢٥ ، ص ١٣٨) وليس للوراق أن يبيع كتب الدين إلى الذين يتلفونها أو ينقدونها ولاينبغى له أن يتاجر بكتب المارقين أو أصحاب النجوم ولا بالمؤلفات الخرافية كسيرة عنتر . كما أنه يجب عليه ألا يبيع نسخ القرآن أو كتب الحديث والفقه للكفار (وعلى هذا ينظر كتاب الأم للشافعى ، جـ ٤ ، ص ١٣٢ و Heffening : *Fremdenrecht* ، ص ٤٩ ، تعليق ٥ حيث يجب أن تحذف كلمة « *keine* » السابقة لـ « (*hanaf. Werke*) » ، وأخيراً يجب على الذى يتجر فى الأراضى أن يحترز من بيع الأعيان الموقوفة (طبعة Myhrmann ص ٢٠٥ : ترجمه رشر ، ص ١٥٠ وما بعدها) .

د ــ وهناك خلال يزيد نصيبها من الأثرة حدها الكتاب الذى نشره وترجمه رتر Ritter وهو « كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة » لأبى الفضل جعفر بن على الدمشقى الذى عاش فى القرنين الخامس والسادس الهجريين الموافقين للقرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين . وهذا الكتاب مقسم قسمين أحدهما خاص بالتاجر ، والآخر خاص ببضاعته ، وقد كتب فى موضوع السلع مؤلفات أخرى كثيرة بعضها قائم بذاته وبعضها داخل فى المطولات الإسلامية المشهورة التى يمكن الرجوع فى شأنها إلى رشر (كتابه المذكور ، ص ١٧ وما بعدها) ، والذى يعنينا فى هذا المقام بوجه خاص هو الأقسام الخاصة بالتاجر ؛ وقد ميز الدمشقى بين أصناف التجّار فذكر أولا **الخزّان** أى تاجر الجملة وهو الذى يحاول أن يشترى بضاعته فى أشد الظروف ملاءمة كى يبيعها عند ما تندر ويرتفع ثمنها ، ولذلك فهو أحوج الناس إلى تقديم المعرفة بأحوال البضائع فى أماكنها وبلادها وانقطاع الطريق أو أمنها، وذلك باستطلاع الأخبار حتى لا تفوته خير الأوقات للشراء والبيع ، ويجب على الخزان إذا استقر فى نفسه أن يشترى بضاعة بنقد كثير أن يختصر ويقسم هذا الشراء فيجعله فى أربع دفعات ، وبين كل شرية إلى الأخرى خمسة عشر يوماً . وبذلك يتجنب الخسارة التى تنجم من تغير فجائى فى السعر

أو من أى حادث آخر لم يكن فى الحسبان . ومما يجب عليه تأمله أحوال السلطان الذى هو فى كنفه وهل هو عادل قوى أم عادل ضعيف أو جائر ؛ والصنف الثانى هو الرَّكَّاض أى التاجر المتجول ، ويجب عليه أن ينظر فيما يبتاعه فيحتاط فيه ، إذ ربما تأخر مسيره إلى البلد الذى يقصده أو بطل لإحدى العوائق كخوف الطريق ، فيقاسى بيعه فى البلد الذى اشترى فيه ويتحمل خسائر كبيرة ، ثم يستحب له أن يستصحب معه رقعة بأسعار جميع البضائع فى البلد الذى يريد العودة إليه مما يجلب من تلك الجهة ، وأن يعرف المكوس وإلا فقد ضيع ربحه قبل أن يشترى من بلد غريب عن بلده . ويجب عليه أيضاً إذا دخل بلدة لم يعرفها أن يكون قد تقصى عن الوكيل المأمون والموضع الحريز . والصنف الثالث من التجار هو المُجَهِّز أى التاجر المصدر ، ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نتكلم عن الوكالات .

ويجب على المجهز أن ينصب له فى الموضع الذى يجهز إليه وكيلا مأموناً يقبض البضائع التى يصدرها إليه ، ثم لا ينفذ بضاعة إلا مع الأصحاب الثقات الذين يرعونها ، ويتولى هذا القابض بيعها وشراء الأعواض عنها وله حصة فى الربح .

ولم يكتف الدمشقى بما بذله للتاجر زيادة على ذلك من نصائح كثيرة وما أوصاه به من التحرز من المبرطخين والممخرقين المموهين والمنمنمين ، بل إنه يناقش مسائل الاقتصاد النظرية كتحديد أسعار السوق ومتوسط السعر ، وهو أمر يتطلب من التاجر أن يكون على علم تام به ، ولم يبحث بعد إلى أى حد تتصل كل هذه الأمور بنظرات القدماء فى الاقتصاد ؛

وقد أدلى ابن خلدون برأيه فى عبارات مماثلة لهذه وذلك فى الفصول التى خص بها التجارة من مقدمته (القاهرة سنة ١٣١٧ هـ ، ص ٤٤١ ؛ وقد ترجمت هذه الفصول فى *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi* ، جـ ٢٠ ، سنة ١٨٦٥ ، ص ٣٤٨ وما بعدها) ، وهو يصنف ملاحظاته ويضعها تحت عنوانى الخزّان والرَّكّاض ويغفل المُجَهِّز ، ويصف التجارة بأنها محاولة الكسب بتنمية المال لشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء ، ويتوسل التاجر فى ذلك إما بأن يختزن السلعة ويتحين لها تحول الأسواق من الرخص إلى الغلاء ، وإما بأن ينقلها إلى بلد آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من البلد الذى اشتراها فيه . ورأى ابن خلدون فى التجارة مهم على الجملة ، وآية ذلك أن التجارة تقتضى من التاجر أن يكون كيِّساً يأخذ عملاءه بالمماحكة والدهاء ، وبكل عوارض هذه الحرفة التى تؤثر فى شعوره بالشرف والعدل وتحط من أخلاقه . والتاجر الصغير هو الذى يخضع سريعاً لهذه المؤثرات ، لأنه مضطر إلى معاملة زبائنه طول النهار . والأمر على عكس هذا بالنسبة للتاجر الذى أثرى بفعل بعض الظروف المواتية فأكسبه ثراؤه جاهاً ومقاماً ، وهو بذلك يبعد عن تلك الخلة بالبعد عن الأفعال المقتضية لها ويترك ممارسة المعاملة لوكلائه . وما عليه إلا أن يشرف على أحوالهم ويوجههم توجيهاً عاماً ؛

والسؤال الذى أثرناه فى مستهل هذه المادة عن نظر الإسلام إلى التجارة هو أحد وجوه هذه المسألة التى تتناول احتمالات تطور البلاد الإسلامية تطوراً اقتصادياً ، وقد درست هذه المسألة عدة مرات فى السنوات القريبة . وكان من المنكور إلى ما قبيل الحرب العظمى أنه فى الإمكان حدوث هذا التطور ، وما زال هذا الإنكار شائعاً فى أوساط المبعوثين ، وبارتولد W. Barthold هو أول من بين أن هذا الرأى لا يصمد للأسانيد التاريخية ، وذلك فى مقاله الذى قدم به مجلة *Mir Islama* ، وقد اهتدى بيكر C.H.Becker ويونگ E. Junge ثم من بعدهم بول Alfred Buhl بما جاء فى دراسات ماكس وبر Max Weber الاجتماعية والدينية وعالجوا هذه المسألة فانتهوا إلى أن الإسلام لم يقف قط موقفاً معادياً من التطور الاقتصادى ، ولكن المشارقة يذهبون فى التفكير فى المسائل الاقتصادية مذهباً يخالف مذهب الغربيين أشد المخالفة ، ومرجع هذا إلى الظروف الخاصة التى تكتنف الحياة فى المشرق ، وبخاصة الصفات المعينة التى تتصف بها أجناسه والمناخ الجاف الذى يكاد يسود جميع بلاده ، أضف إلى هذا ما لمسألة التزود بالماء من شأن خطير . وقد وثقت كل هذه الظروف الرباط بين الفرد والجماعة ، فأصبح السائد هو التعاون لا التنافس . ونستطيع أن نتبين من هذه الظروف القاعدة الأساسية التى تقوم عليها آداب التجارة عند المسلمين وأن نفهم لماذا يجب على التاجر أن يعامل عملاءه معاملته لإخوته . ولا يقتصر الأمر على شعور الفرد شعوراً واضحاً بأنه عضو فى جماعة ، بل يضاف إلى هذا الدين الذى هو المصدر الذى يستهديه المسلم فى كل معاملاته : وينبغى أن تخضع المعاملة نفسها لأحكام هذا الدين ، ولا يكون لها وضع خاص وآداب تنفرد بها .

وعلى الرغم من كل هذا فإنه فى مقدور المسلمين أن يصطنعوا الوسائل الحديثة فى المعاملة . وقد أظهر الإسلام فى الماضى مسايرة للظروف وقدرة على التطور ، وأخذت عدة بلاد إسلامية — كتركية ومصر — تسير فى الوقت الحالى فى سبيل إصلاح كل ما سبق لها أن أهملته فى مختلف المناحى . وهناك شخصيات تعد بمثابة معالم فى طريق هذا التقدم ، مثل ضياء گوك ألپ ومحمد عبده .

المصادر :

تزيد على المصادر التى ذكرناها فى صلب المادة ما يلى (١) أبواب البيوع أو التجارات فى كتب الحديث (٢) المصادر التى أوردها Wensinck فى *A. Handbook of Early Muhammedan Tradition*، ليدن سنة ١٩٢٧ مادة barter (٣) Ritter : *Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft* فى *Isl.* ، جـ ١٧ ، سنة ١٩١٧ ، ص ١ وما بعدها (٤) ترجمة مقال بارتولد إلى الألمانية فى *Die Welt des Islams* ، جـ ١ ، سنة ١٩١٣ ، ص ١٣٨ وما بعدها (٥) C. H. Becker : *Islam und Wirtschaft* فى *Archiv. f. Wirtschaftsforschung in Orient* ، جـ ١ ، سنة ١٩١٦ ، ص ٦٦ وما بعدها [= *Islamstudien* ، جـ ١ ، سنة ١٩٢٤ ص ٥٤ وما بعدها] (٦) R. Junge : *Das*

فى *Wirtschaftsproblem des naeheren Orients* ، *Archiv. f. Wirtschafsfarschungenim Orient* جا ،سنة ١٩١٦ ، ص ١ ومابعدها (٧) R. Junge : *Das Problem der Europaeisierung orientalischer Wirtschaft* ڤيمار ١٩١٥ ، ص ١٠٨ وما بعدها ، ٢٦٠ وما بعدها وهو يتكلم عن التركستان الروسية (٨) Allfred Buehl : *Vom Wirtschaftsgeist im Orient* ، ليبسك سنة ١٩٢٥ ، وهو يتحدث عن الجزائر (٩) R. Hartmann : *Die Krisis des Islam* ، ليبسك سنة ١٩٢٨ (= *Morgenland* ، الجزء ١٥) ؛

[هفننگ Heffening]

« التجانى » : كاتب عربى من أهل تونس لا نعرف عن حياته إلا النزر اليسير، ويمكن القول إن اسمه لم يرد على صورة واحدةفيا أثرمن الروايات، ومخطوطات رحلته (راجع مصنفاته التى أوردها فيما يلى روسو وبل Rousseau and Bel) شاهدة بوجه عام على أن اسمه « أبو محمد عبد الله » وبه يدعوه ابن الخطيب بن قنفد (تاريخ الأدب العربى لبروكلمان ، الجزء الثانى ، ص ٢٤١) فى كتابه « الفارسية فى مبادئ الدولة الحفصية » (شربونو فى المجلة الأسيوية ، المجلد الرابع ، الجزء السابع عشر ، سنة ١٨٥١ ، ص٥٣ ؛ الترجمة ص٦٤) إلا أن اسمه الوارد فى عنوان كتابه « تحفة العروس ونزهة النفوس» هو أبو عبد الله محمد بن أحمد وكذلك ذكره الحاجى خليفة تحت رقم ٢٦٢٣ ، والزركشى فى « تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية » ، طبعة تونس عام ١٢٨٩ هـ ص ٥١ ، إلا أن الزركشى لقبه بابن إبراهيم ؛ وتختلف المراجع أيضاً فى حركات المقطع الأول من النسبة فى اسمه ؛

على أن هناك قرينتين يصح لنا معهما أن نقطع بأن المصنفين اللذين بلغا إلينا منسوبين إلى التجانى هما لكاتب واحد . فقد أخبر الزركشى ، وهو الآخذ بالاسم الوارد فى « التحفة » ، وابن الخطيب ، وهو الآخذ بالاسم الوارد فى « الرحلة » ، فضلا عن رواية « الرحلة » نفسها ، أن التجانى كان له شأن مع أحد أمراء آل حفص أبى يحيى زكريا بن أبى العباس أحمد اللحيانى (٧١١ — ٧١٧ هـ = ١٣١١ — ١٣١٧ م) ثم إن المؤلفين اللذين جاء ذكرهم فى « التحفة » والمؤلفات التى وردت بها جميعاً يرجع تاريخهم إلى عصر بذاته مما يجيز القول بأن صاحب التحفة قد كتب ما كتب فى مستهل القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) .

أما حياته فلا نعرف عنها إلا أنه رحل مع مولاه الأمير إلى إفريقية الشمالية، وهذه الرحلة هى التى وصفها فى كتابه المنعوت بـ « الرحلة » . وتبدأ الرحلة من تونس فى أواخر جمادى الأولى عام ٧٠٦ هـ (أول ديسمبر ١٣٠٦م) فى ركب الحج ، إلا أن التجانى اضطر فى أول محرم عام ٧٠٩هـ (يونية ١٣٠٩م) إلى التخلف عن الركب لمرض ألزمه العودة ، وكان الركب لم يتجاوز بعد طرابلس ، ومع ذلك فقد طال مقامه فى كل موضع من مواضع هذا السفر ، فواتاه ذلك كل المواتاة على كتاب وصف الرحلة ؛ ولقد استطاع المؤلف أن يفيض وصفاً وبياناً لكل طريف يلفت

النظر فى بلاد تعد بالقياس إلى غيرها ضيقة الرقعة محدودة الأطراف . فكان كتاب الرحلة معيناً فياضاً يزخر بالمعلومات الجغرافية ، ومباحث الأجناس البشرية والتاريخ الطبيعى ، وبخاصة الأخبار التاريخية عن البلاد التى اجتازها . وكذلك ينطوى الكتاب على نبذ منقولة عن مؤلفين عدة تعتبر مؤلفاتهم فى حكم الضائعة ،كما يشتمل بوجه الخصوص على صور أحكام ووثائق .

ولما أن ولى الأمير الحكم صار التجانى من وجوه الدولة . وتاريخ وفاة التجانى —مثل تاريخ مولده— غير محقق .

ولا وجود « للرحلة » فى طبعة كاملة حتى اليوم ، وتوجد أجزاء هامة منها أوردها أمارى M. Amari فى مجموعته المعروفة باسم المكتبة الصقلية *Biblioteca Arabo-sicula* سنة ١٨٧٥ فى الباب الخامس والأربعين . وقد نشر بل A. Bel نبذة قصيرة من الرحلة مشفوعة بالترجمة بعنوان « بنو غانية *Les Benou ghânya* » (مطبوعات مدرسة الآداب بالجزائر ، المجلد ٢٧ ، سنة ١٩٠٥ ، التذييل) . وأخرج ا. روسو ترجمة لمختارات من الرحلة كلها فى الجريدة الأسيوية ، المجلد الرابع ، الجزء العشرين ، سنة ١٨٥٢ ص ٥٧ وما بعدها ؛ والمجلد الخامس ، الجزء الأول ، سنة ١٨٥٣ ص ١٠١ وما بعدها ، وصفحة ٣٥٤ وما بعدها .

ولكن اختيار هذه المختارات جاء معتسفاً وتنسيقها غير واف ، والترجمة لا يمكن الاعتماد عليها إلا مع الكثير من الحذر والتحفظ ، وفى الإمكان تحقيقها بالرجوع إلى بعض النصوص الواردة فى العبر لابن خلدون .

والكتاب الآخر للتجانى هو رسالة موجزة جامعة فى الحب والزواج ، والكتاب فى خمسة وعشرين باباً يبذل فيها المشورة والرأى فى شأن اختيار الزوجة مع توصيف مفصل لمعالم الجمال وشارته مرتبة على حسب أجزاء الجسم ، ثم يرشد إلى وجه الرأى فى معاملة المرأة ، ويدلى بتفصيلات عن الحياة الزوجية ، ويذهب إلى تعيين ما يزيد فى متاعها . وهذا جميعه فى سياق من الأحاديث المأثورة وشواهد من المؤلفين يوردها مرتبة على حسب زمانهم ، وهو يكثر من الاستشهاد بأقوال المشايخ والفقهاء ، والكتاب أدخل فى الأخلاق منه فى الفقه ، وبيان النسخ الخطية من هذا الكتاب وطبعاته فى بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ، المجلد الثانى ، صفحة ٢٥٧ .

المصادر :

(١) انظر المصادر الواردة فى صلب المادة

(٢) M. Amari : *Stori Musulmani de Sicilia* ، جـ ١ ، سنة ١٨٥٤ ، ص ٧ ، والمراجع التى ذكرها بل فى الكتاب المشار إليه آنفاً .

[E. Plessner پلسنر]

« التيجانية » (وترد أيضاً صيغتا التيجانى والتجيبى) : وهى اسم طريقة صوفية أنشأها أبو العباس أحمد بن محمد بن المختار بن سالم التجانى (١١٥٠ — ١٢٣٠ هـ = ١٧٣٧ — ١٨١٥ م) ،

١ – ترجمة منشىء الطريقة : ولد فى عين ماضى ، وهى قرية على مسيرة ٧٢ كيلو متراً غربى الأغواط و٢٨ كيلو متراً شرقى تهْموت وهو من أولاد سيدى شيخ محمد ، وقد مات أبواه بطاعون عام ١١٦٦ هـ (١٧٥٣ م) . وتلقى التّجانى علومه الأولى فى مسقط رأسه ثم رحل إلى أبيض وأقام فيها خمس سنين . وفى عام ١١٨١ هـ (١٧٦٨م) رحل إلى تلمسان ثم إلى مكة والمدينة عام ١١٨٦هـ (١٧٧٣ م) ومنها إلى القاهرة ، وقد أخذ فى هذه البلاد على عدد من الشيوخ وأنشأ فى القاهرة –بمشورة رجل يدعى محمودا الكردى–طريقة صوفية جديدة ، بعد أن كان قد انخرط فى القادرية والطيبية والخلوتية ؛ وتعتبر طريقته فرعاً من الخلوتية . ثم عاد إلى بلاد المغرب وزار فاس وتلمسان ومنها إلى بوسمغون فى الصحراء عام ١١٩٦ هـ (١٨٨٢ م) وهى واحة جنوبى گريڤيل « Greyville » حيث اعتقد أنه مبعوث النبى فى الدعوة إلى طريقته . وأشار عليه تلميذه على حَرازِم أن يعود إلى فاس فجاءها عام ١٢١٣ هـ (١٧٩٨ م) وأعطى القصر المعروف بحوش المرايات . وقضى الشطر الأكبر من حياته فى الرحلة لتنظيم شئون طريقته ، وظلت مدينة فاس مقره الرئيسي حتى وفاته ودفن بزاويته فيها .

٢ – مذاهب أصحاب الطريقة ورياضاتهم : يسمى أصحاب الطريقة بالأحباب وقد حرّم عليهم الانخراط فى طريقة أخرى ؛ ويقوم الذكر عندهم عادة على ترديد عبارات بعينها (مائة مرة فى العادة) فى أوقات معينة من اليوم . وقد ترجم هذه العبارات ديپون Depont وكوپولانى Coppoani (ص ٤١٧) وأخص ما يدينون به الولاء للحكومة القائمة ، ومن ثم كانوا على صلات طيبة بالسلطات الفرنسية بعد الاحتلال الفرنسى للجزائر .

٣ – تاريخ الطريقة : ولما مات منشئ الطريقة عام ١٢٣٠ هـ ترك ابنيه محمداً الكبير ومحمداً الصغير فى كفالة محمود بن أحمد التونسى ، وقد خلفه فى الوصاية عليهما الحاج على بن عيسى شيخ زاوية تجانية فى تماسين الذى رشحه منشئ الطريقة شيخاً لها ، ولما احتل الأمير الجديد يزيد بن إبراهيم قصر أبيهما فى فاس أخذهما الحاج على بن عيسى إلى عين ماضى ، وتركهما مدة من الزمن يشرفان على الزاوية فيها ، وعاد إلى تماسين . ويلوح أنه قد حدث خلاف بين أتباع الطريقة وأن هذا الخلاف ظهر فى حياة منشئها الأول نفسه . فقد طرد الذين عرفوا بالتجاجنة من عين ماضى . وفى عام ١٣٢٥ هـ (١٨٢٠ م) طلب هؤلاء مساعدة حسن باى وهران فحاصر عين ماضى ولكنه أغرى بمبلغ كبير من المال وفشل فيما حاول من هجوم ، فارتد عن القرية ؛ وبعد ذلك بعامين هاجم باى تيترى ، عين ماضى بلا جدوى . وقد شجعت هذه المحاولات ابنى منشئ الطريقة على مهاجمة الترك فى مسكرة ، ولكنهما فشلا فى عام ١٢٤١ هـ (١٨٢٦ م) و ١٢٤٢ هـ (١٨٢٧ م) وقتل فى هذه المحاولة الأخيرة محمد الكبير وشرع محمد الصغير – الذى كان يتولى بمفرده شئون عين ماضى – فى الدعوة إلى الطريقة ، وخاصة فى الصحراء والسودان

بإرشاد على بن عيسى الذى بقى فى تماسين، وكللت هذه الجهود بالنجاح؛ وعلى الرغم من أن قوة الجماعة وثروتها كانتا فى ازدياد إلا أن كلا من على ومحمد لم يجسرا على القيام بأى محاولة حربية ، ومن ثم رفض التجانية المعونة التى طلبها منهم المقدم الدرْكاوى للجهاد عقب الفتح الفرنسى للجزائر . وفى عام ١٢٥١ — ١٢٥٢ هـ (١٨٣٦ م) حاول الأمير عبد القادر — الذى كان يرمى إلى طرد الفرنسيين — أن يضم التجانية إليه ، ولكن شيخ التجانية آثر أن يحيا حياة دينية وادعة . واستمرت المراسلة بينهما زمناً طويلا فى غير طائل ، فتقدم الأمير عام ١٢٥٤ هـ (١٨٣٨ م) على رأس جيش إلى أسوار عين ماضى وطلب التسليم من شيخ التجانية فأبى . وعلى الرغم من التفاوت فى العدد بين القوتين استمر شيخ التجانية فى المقاومة ثمانية أشهر . وقام الأمير بعدة حملات لإخضاع عين ماضى منيت بالفشل لدهاء الشيخ وأصحاب مشورته . ولما رأى التجانى أن المكان لا يقوى على المقاومة طويلا لجأ إلى الأغواط . وذاعت شهرة الطريقة لطول ما أبداه أفرادها من المقاومة . وفى العام التالى (سنة ١٨٤٠) قدم التجانى مساعدته المادية والمعنوية إلى المارشال ڤاليه ضد الأمير عبد القادر . وسكت كذلك علىّ بن عيسى — الذى ظل فى تماسين — عن مناهضة الفرنسيين ، وبموته عام ١٨٤٤ م تركت مقاليد الطريقة لابن منشئها الباقى على قيد الحياة الذى توفى عام ١٨٥٣ ، وخلفه محمد العائد حفيد على بن عيسى .

ومات محمد العائد ثالث شيوخ الطريقة عن ولدين صغيرين هما أحمد والبشير ، فكفلهما رجل يدعى ريان المَشْرى الذى أراد فصل زاوية عين ماضى عن تماسين ، مما أدى إلى الشقاق بين الزاويتين وإن لم ينته إلى قطعة حاسمة . وفى عام ١٨٦٩ م اتهم الولدان بعدم موالاة الفرنسيين ، فقبض عليهما وأرسلا إلى الجزائر . بيد أنهما نجحا فى مهادنة السلطات الفرنسية ، ومنذ ذلك الحين احتفظ شيوخ الطريقة بصداقة الفرنسيين .

٤ — انتشار الطريقة : وعلى الرغم من أن دعاة الطريقة أيام ازدهارها وجدوا تربة صالحة فى مصر وجزيرة العرب وبعض أجزاء آسية فإن التوسع الحقيقى كان فى إفريقية الفرنسية . ولقد زار محمد الحافظ بن مختار بن الحبيب الملقب بالبَدَّى منشئ الطريقة فى فاس حوالى عام ١٧٨٠ م ، وتلقى منه الأمر بنشر الدعوة بين البدو المقيمين فى الجنوب الأقصى من مراكش ، وفى عودته إلى بلدته عن طريق شنْقيط وتجكجة قام بدعوة ناشطة جداً للتجانية ، حتى إذا كان عام ١٨٣٠ — وكانت وفاته حول هذا التاريخ — اطمأن باله بانضمام قبيلة « إدة أو على » بأسرها إلى الطريقة (Paul Marty : *Revue du Monde Musulman* ، العدد ٣١ ، ص ٢٣٩) .

وكثر دخول الناس فيها أيام خلفه المتوفى عام ١٨٠٧ م . وكان أفراد الطريقة يقومون بفريضة الحج إلى مكة لا يردهم عنها عائق ، فأضافوا الحج إلى فاس لزيارة قبر المنشئ ، وكانوا يقومون بذلك عادة قبل توجههم إلى مكة . وانتشرت الطريقة فى غيانة الفرنسية على يد الحاج عمر بعد عودته من مكة إلى

دِنكَيراى التى أصبحت من أهم المدن المقدسة فى هذه المنطقة . وحلت عقائد التجانية محل القادرية حيثما تكون . (المصدر المذكور : العدد ٣٦ ، ص ٢٠٢).

٥ — مصنفات الطريقة : وأهم كتاب يجمع مذاهبهم ورياضاتهم هو « جواهر المعانى وبلوغ الأمانى فى فيض الشيخ التجانى المعروف كذلك بالكُنّاش » (القاهرة عام ١٣٤٥هـ) ويقال إن هذا المصنف من إملاء منشئ الطريقة على حَرازم وهو أهم مرجع عن سيرته . وقد أحصى ديپون وكوپولانى المصنفات الأخرى(ص ٤١٨ التعليق) وكذلك فعل ليڤى پروفنسال (Les Historiens : Lévi Provençal de chorfa ، پاريس سنة ١٩٢٢ ، ص ٣٧٧) :

وهناك معجم يضم أعيان الطريقة عنوانه « كشف الحجاب عن من تلّقى مع التجانى من الأصحاب » صنفه أبو العباس أحمد بن أحمد العيَاشى سُكَيْرِج ،(فاس سنة١٣٢٥ ، ١٣٣٢هـ)

المصادر :

(١) Revue Afric. عام ١٨٦١ ،١٨٦٤ (المواد التى كتبها أرنود Arnaud) (٢) L. Rinn :
(٣) Marabouts et Khouan ص ٤١٦ — ٤٥١
Confréries:Depont et Coppolani ص٤١٣—٤٤١
(٤) Les Sociétés Secrètes : L'Abbé Rouquette chez Les Musulmans ، سنة١٨٩٩ ،ص٣١١—٣٧٢
(٥) P. Marty : فى R. M. M. (المذكور آنفاً)
(٦) Henri Garrot : Histoire Générale de l'Al-gérie الجزائر سنة ١٩١٠ ؛

[مرگوليوث D.S. Margoliouth]

« التجنيس » أو الجناس : كلمة عربية (Paronomasia) وهى اصطلاح بلاغى فى البديع يقوم على المحسنات اللفظية بأن يؤتى فى الجملة الواحدة بكلمتين تتشابهان أو تكادان تتشابهان فى اللفظ وتختلفان فى المعنى مثال ذلك العبارة اللاتينية : Amantes sunt Amentes ؛

(١) والجناس التام هو أن تتفق الكلمتان فى أنواع الحروف وأعدادها وهيئاتها وترتيبها .

«ا» فإن كان من نوع واحد كاسمين أو فعلين أو حرفين سُمى « مماثلا » نحو قوله تعالى « ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة » سورة الروم الآيتان ٥٤ ، ٥٥ .

« ب » وإن كانا من نوعين كاسم وفعل ، أو اسم وحرف ، أو فعل وحرف ، سمى « مُسْتَوْفى » نحو قول أبى تمام :

من مات من حدث الزمان فإنه
يحيا لدى يحيى بن عبد الله

(أبو تمام ،الديوان ،بيروت سنة ١٩٠٥ ، ص ٣٤١)

(٢) فإن كان أحد لفظيه مركباً والآخر بسيطاً سمى « جناس التركيب » :

« ا » ثم إن اتفق اللفظان المركب والبسيط فى الخط سمى الجناس متشابهاً كقول أبى الفتح البُسْتى :

إذا مَلِكٌ لم يكن ذا هبه
فدعه فدولته ذاهبه

« ب » وإن اختلفا سمى « مفروقاً » كقول أبى الفتح أيضاً :

كلكم قد أخذ الجا م ولا جامَ لنا
ما الذى ضر مدير ال جام لو جاملَنا

٢ — (١) وإن اختلف اللفظان فى هيئات الحروف سمى « محرَّفاً » لانحراف كل منهما عن الآخر كالبُرد والبَرْد فى قولهم جُبّة البرد وجنّة البرد « وكمُفْرِط ومُفَرِّط فى قولك « الجاهل (١) إما مُفرط أو مفرِّط » ويلاحظ أنه لم يلتفت إلى التشديد، وكقولهم « البدعة شَرَك الشِرْك » .

(٢) وإن اختلف اللفظان فى أعداد الحروف فقط بأن زاد أحدهما عن الآخر حرفاً أو حرفين سمى الجناس « ناقصاً » .

« ا » وهو إما بزيادة حرف واحد فى الأول كقوله تعالى : « والتفت الساق بالساق إلى ربك يومئذ المساق » (سورة القيامة ، آية ٢٩) .

« ب » أو بزيادة حرف فى الوسط كقولهم « جَدّى جَهْدى » .

« حـ » أو بزيادة حرف فى الآخر كقول أبى تمام :

يمدون من أيدٍ عواصٍ عواصم
تصول بأسيافٍ قواضٍ قواضب

وقد يسمى هذا بالجناس المطرّف .

(١) فى الايضاح للقزوينى ، جـ ٢ ، ص ٦٩ ، طبعة القاهرة : « الجهول » بدلا من « الجاهل » .

« د » وقد تختلفان بزيادة أكثر من حرف فى أحدهما كقول الخنساء :

إن البكاء هو الشفا ء من الجوى بين الجوانح

(ديوان الخنساء طبعة بيروت سنة ١٨٩٦ ، ص ٢٥) وربما سمى هذا الضرب « مُذَيَّلا » .

٣ — وإن اختلف اللفظان فى أنواع الحروف اشترط ألا يقع الاختلاف بأكثر من حرف .

(١) ثم الحرفان المختلفان إن كانا متقاربين سمى الجناس « مُضَارِعاً » وهو على ثلاثة أوجه :

« ا » أن يكون الحرفان المختلفان فى الأول كقول الحريرى « بينى وبين كِنّى ليل دامس وطريق طامس » (مقامات الحريرى طبعة ده ساسى ، المقامة ١٦ ، ١٨٥) .

« ب » أو يكونان فى الوسط كقوله تعالى « وهم ينهَوْن عنه وينأوْن عنه (سورة الأنعام ، آية ٢٦) .

« حـ » أو أن يكونا فى الآخر كقول النبى « الخيل معقود فى نواصيها الخير ... » (وهذا الحديث فى البخارى والترمذى والنسائى وابن ماجه)

(٢) وإن كانا غير متقاربين سمى الجناس « لاحقاً » وله ثلاثة أنواع :

« ا » أن يكونا فى الأول كقوله تعالى« ويل لكل هُمَزَة لُمَزَة » (سورة الهمزة ، آية ١) .

« ب » أو فى الوسط كقول البحترى (ديوانه ، طبعة القاهرة ، عام ١٩١١ ، ج ٢ ، ص ١٠٨) :

لست عن ثروة بلغت مداها

غير أنى امرؤ كفانى كفافى

« حـ » أو فى الآخر كقوله تعالى « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف . . . . » (سورة النساء ، آية ٨٥) ؛

٤ — وإن اختلف اللفظان فى ترتيب الحروف سمى « جناس القلب » كقولهم « حسامه فتح لأوليائه حتف لأعدائه » . وهو ضربان :

(١) قلب الكل إذا كان الاختلاف فى ترتيب جميع الحروف، كما جاء فى الخبر « اللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا » ؛

(٢) وقلب البعض عند ما يكون الاختلاف مقصوراً على ترتيب بعض الحروف ، فإن وقع أحد المتجانسين جناس القلب فى أول البيت والآخر فى آخره سمى « مقلوبا مجنحاً » كقول بعضهم : « لاح أنوار الهدى من كفه فى كل حال » ؛

٥ — وإذا ولى أحد المتجانسين الآخر سمى الجناس مزدوجاً ومكرراً ومردداً كقوله تعالى « وجئتك من سبأ بنبأ يقين » (سورة النحل ، آية ٢٢) ؛

٦ — وللجناس شرطان :

(١) أن يجمع اللفظين الاشتقاق كقوله تعالى « فأقم وجهك للدين القيّم » (سورة الروم ، آية ٤٢) فاللفظان « أقم » و « القيم » مشتقان من قام يقوم ؛

(٢) أو يجمعهما المشابهة وهى مايشبه الاشتقاق وليس به ، كقوله تعالى « قال إنى لعملكم من القالين » (سورة الشعراء ، آية ١٦٨) ف « قال » و « القالين » لا يجمعهما اشتقاق واحد ؛

وقد أنشأ أبو الفتح البستى « التجنيس الأنيس البديع التأسيس » وهو مجموعة حكم أو جمل تحوى ألفاظاً متشابهة أو تكاد ، ولكنها تختلف فى المعنى ، وقد أورد فقرات منها طاشكبرى زادة فى مصنفه « مفتاح السعادة » (ج ٢ ، ص ٢٢٩) ؛

المصادر

(١) محمد على بن على التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، الآستانة سنة ١٣١٧ ، ص ٢٤٨ (٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازى : نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ، القاهرة سنة ١٣١٧ هـ ، ص ٢٨ (٣) صلاح الدين الصفدى : جنان الجناس ، الآستانة سنة ١٢٩٩ هـ (٤) الجرجانى : التعريفات ، الآستانة ، ص ٣٥ (٥) الشريشى : شرح المقامات ، بولاق سنة ١٣٠٠ هـ ، ج ١ ، ص ٣٦٩ (٦) أبو الفتح نصر الله بن محمد ابن عبد الكريم الموصلى : المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ، القاهرة ، سنة ١٣١٢ هـ ،

ص٩٨ (٧) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكرى: كتاب الصناعتين ، الآستانة سنة ١٣٢٠ هـ ، ص ٢٤٩ (٨) يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم العلوى اليمنى : كتاب الطراز ، القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ ، جـ ٢ ، ص ٣٥٥ (٩) أبو يعقوب يوسف السكاكى : مفتاح العلوم ، القاهرة سنة ١٣١٨ هـ ، ص ١٨١ — جناس ، تجنيس — (١٠) طاشكبرى زاده : مفتاح السعادة ، حيدر آباد سنة ١٣٢٩ هـ ، جـ ١ ، ص ٢٢٩ ؛ جـ٢ ، ص٣٣٩ (١١) عبد الهادى نجا الأبيارى : سعود المطالع ، بولاق سنة ١٢٨٧ هـ ، جـ١ ص٣٠١ (١٢) ابن رشيق : العمدة ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ ، جـ ١ ، ص ٣٠ ، (١٣) أبو منصور الثعالبى : فقه اللغة وأسرار العربية ، القاهرة سنة ١٣١٧ هـ ، جـ ٢ ، ص ٣١٤ (١٤) قاسم البكرجى الحلبى : حلبة البديع فى مدح النبى الشريف ، حلب سنة ١٢٩٣هـ ، ص ١٤ (١٥) عبد الحميد قدس بن محمد على ابن الخطيب : طالع السعد الرفيع فى شرح نور البديع على نظم البديع ، القاهرة سنة ١٣٢١هـ ، ص ١٢ (١٦) ابن حجة الحموى : خزانة الأدب ، سنة ١٣٠٤ هـ ، ص٢٠ (١٧) عبد الغنى النابلسى : نفحات الأزهار على نسمات الأسحار ، بولاق سنة ١٢٩٩ هـ ، ص ١٢ (١٨) جلال الدين القزوينى الخطيب : تلخيص المفتاح مع تعليقات لعبد الرحمن البرقوقى ، القاهرة ١٣٢٢ هـ=١٩٠٤ ، ص ٣٨٧ (١٩) سعد الدين التفتازانى : مختصر المعانى ، الآستانة سنة ١٣١٨ هـ ، ص ١٩٣ (٢٠) الكاتب نفسه : المطول ، سنة ١٣٠٤ هـ ، ص ٤٤٥ (٢١) سعد الدين التفتازانى : مختصر على تلخيص المفتاح (٢٢) ابن يعقوب المغربى : مواهب الفتاح فى شرح تلخيص المفتاح (٢٣) بهاء الدين السبكى : عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح بالهامش (٢٤) الخطيب القزوينى : الإيضاح (٢٥) الدسوقى : حاشية على مختصر التفتازانى ، بولاق سنة ١٣١٧ هـ ، جـ ٤ ، ص ٣٢٢ (٢٦) شمس الدين محمد بن قيس الرازى : المعجم فى معاير أشعار الأعجام ، ليدن سنة ١٣٢٧ هـ = ١٩٠٩ م ص ٣٠٩ (٢٧) عبد الرحيم بن عبد الرحمن ابن أحمد العباسى : معاهد التنصيص فى شرح شواهد التلخيص ، القاهرة سنة ١٣١٦ هـ ، جـ ٢ ، ص ٦٩ — ٨٢ (٢٨) Garcin de Tassy : *Rhétorique et prosodie des langues de l'orient musulman* ، باريس سنة ١٨٧٣ ص ١٢٠ ومابعدها (٢٩) de Sacy : *Les séances de Hariri* باريس سنة ١٨٤٧ — ١٨٥٣ ، ص ٨٠ ، ٢٦٨ .

[محمد بن شنب]

« التجويد » : كلمة عربية تدل على فن قراءة القرآن بإعطاء الحروف حقوقها لكى ينطق بها فى غير عسر أو إفراط أو قوة أو ضعف أو لين أو إمالة أو تفخيم أو ترقيق . وكيفيات التجويد ثلاث إحداها « الترتيل » وهو القراءة فى تؤدة ، وثانيتها « الحَدْر » وهو سرعة القراءة ، والثالثة « التدوير » وهو التوسط بين المقامين . و « التجويد حلية القراءة » وهو يقتضى علم

الوقوع فى لحن ما عند قراءة آى الذكر الحكيم . ويتطلب التجويد إلى جانب دراسة مخارج الحروف معرفة قواعد الوقف والإمالة والإدغام . والحروف على ضربين :

١ — « المُسْتَعْلِيَة » وسُميت كذلك لأن اللسان عند النطق بها يرفع إلى أعلى الحنَك ، وهذه الحروف هى : الخاء والصاد والضاد والطاء والظاء والغين والقاف . وكلها مفخمة ، وإن كانت الصاد والضاد والطاء والظاء أفخم من الأخرى .

٢ — « المستَفِلَة » وسميت كذلك لأن اللسان عند النطق بها ينزل إلى أسفل الحنك . ويطلق عليها أيضاً الحروف البسطة ، لأنها كلها مرقّقة لا يجوز تفخيمها إلا الراء واللام فى الأحوال الآتية : تفخم الراء المضمومة أو المفتوحة ، ولا تفخم المكسورة بكسرة أصلية أو عارضية ، أو كانت ساكنة مسبوقة بكسرة أصلية ، أو كانت الراء والكسرة فى كلمة واحدة ولم تكن قبل حرف من الحروف المستعلية . أما اللام فلا تفخم إلا فى « الله »و«اللهم» بعد فتحة أو ضمة فى نحو « قال الله أو قال اللهم أو يقول الله أو بقول اللهم » والنون والتنوين إذا كانا متطرفين وأعقبهما حرف من حروف الحلق فإنهما تحتفظان بحقهما فى النطق . وحروف الحلق الستة هى : الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة . وتقلب النون والتنوين إلى حرف مماثل للحرف الذى يأتى بعدهما إذا كان هذا الحرف نوناً أو واواً أو ميما أوراء أو ياءً بغنّة إلامع الراء ، أما إذا كانت الكلمة التى تتأثر بهما منهية بحرف آخر فلا ينطق بالنون والتنوين على أصلهما ، وهما يدغمان إدغاماً خفيفاً ، وكذلك الشأن مع الميم الساكنة التى تدغم فى الميم بعدها . وتخفف إذا أعقبها باء متحركة . أما فى الحالات الأخرى فتأخذ حقوقها فى النطق

والإدغام على ضربين :

١ — « كبير » إذا كان الحرفان متحركين نحو « ماسلككُم » (سورة المدثر ، الاية ٤٣) فإنها تنطق « ماسلكْم » .

٢ — « صغير » إذا كان الحرف الأول ساكناً والثانى متحركاً .

ويجب ألا يغيب عن البال أيضاً أن لام التعريف تقلب إلى حرف مماثل لما بعدها وتدغم فيه إذا كان هذا الحرف شمسياً ، وتمد الحركة إذا كان فى الكلمة ألف أو واو أو ياء مسبوقة بحركة من نوعها ، أما إذا سبقت الواو أو الياء فتحة فإنهما تصبحان حرفى لين ، ويجوز إظهار الهمزة أو إخفاؤها فى الحالة الأخيرة ، وتنقل حركتها إلى الساكن قبلها ، فإذا كانت الهمزة ساكنة ، لا عن ترخيم ، فيجوز أن تقلب إلى حرف مد من نوعها . وتُلان الهمزة ليناً غير كامل إذا لم تكن مسبوقة بهمزة متحركة . وتشبه حركة الهمزة الثانية السكون والواو إذا كانت مسبوقة بضمة « أؤُنَبِّئُكم » ، والياء إذا كانت مسبوقة بكسرة نحو « أئِذا » ، والألف إذا كانت مسبوقة بفتحة نحو « أأنت » . وتسقط الهمزة الثانية إذا كانتا

متحركتين بحركة من نوع واحد وكانتا فى كلمتين نحو « جاء أجلكم » . ومع أن المصاحف فيها علامات تميز الآى بعضها من بعض فإنه لا يوقف عندها : ولا يحدث الوقف إلا إذا كان معنى الآية أو الآيات تاماً . وقد جرت القاعدة فى المصاحف الجيدة أن تبين فيها المواضع التى لا يجوز الوقف عليها بـ لا (أى لا وقف) فإذا وقف على كلمات مثل « هنّ ، ميمْ ، عمّ » زيدت هاء ساكنة (تسمى الهاء الصامتة) : وبعض القراء يعيد الياء المتطرفة فى نحو هادٍ ، واقٍ : إلخ : فى حين يحذف آخرون التنوين والحركة ويقولون « هادْ ، واقْ » الخ : وإذا كانت الكلمة الموقوف عليها منتهية بهمزة مسبوقة بياء أو واو قلبت الهمزة إلى حرف مماثل وأدغمت فيه فيقال مثلا « برىّ » : بدلا من « برىء » وخاصة بعد همزة : والفتحة المنونة فى المفعول تقلب ألفاً : وتقلب تاء التأنيث عند الوقف إلى هاء ساكنة : وتحذف الحركة فى الكلمة المنتهية بحرف متحرك أو تضعف بالرَّوم أو تنطق مثل الـ e الفرنسية ، وهذا هو الإشمام : ومع ذلك فالإشمام لا يجوز فى الكلمات المنتهية بالكسرة ، ويقول بعضهم إن الرَّوْم والإشمام لا يحدثان إلا مع الضمة

المصادر :

(١) السيوطى : الإتقان ، القاهرة سنة ١٣٠٦هـ ، جـ ١ ، ص ٨٧ — ١٠٥ (٢) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، الآستانة ، جـ ١ ، ص ٢١٦ (٣) على بن سلطان القارئ : المنح الفكرية على متن الجزرية وعلى هامشه الدقائق المحكمة فى شرح المقدمة الجزرية لزكريا الأنصارى ، القاهرة ، سنة ١٣٤٣هـ (٤) سليمان الجمزورى : فتح الأقفال بشرح تحفة الأطفال ، ويليه كتاب فتح الرحمن فى تجويد القرآن ، القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ (٥) الشيخ طاهر الجزائرى : تدريب اللسان على تجويد البيان ، تم عام ١٣٢١ هـ ، بيروت فى تاريخ غير معلوم (٦) الشيخ متولى : فتح المعطى وغنية المقرئ فى شرح مقدمة ورش المصرى ، القاهرة سنة ١٣٠٩ هـ (٧) أبو ريمة : هداية المستفيد فى أحكام التجويد ، القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ (٨) الجرجانى : التعريفات ، مادة ترتيل (٩) البستانى : محيط المحيط ، مادة تجويد ، جـ ١ ، ص ٣١٤ (١٠) عبد النبى ابن عبد الرسول : جامع العلوم ، حيدر آباد سنة ١٣٢٩ هـ ، جـ ١ ، ص ٢٧٤ (١١) ابن القاصح سراج القارئ المبتدى وتذكار القارئ المنتهى ، شرح حرز الأمانى ووجه التهانى للشاطبى ، القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ ، ص ٣٦ — ١٢٠ بصفة خاصة :

[محمد بن شنب]

« تُجيب » ، بنو : أسرة عربية برز عدة أفراد منها إبان حكم المسلمين للأندلس فى عهد ملوك الطوائف وفى عهد الخلفاء الأمويين . وقد تفرعت هذه الأسرة فرعين : بنو هاشم ومقرهم سرقسطة ، وبنو صُمادح ومقرهم المَرِيّة . وقد استقرت أسرة بنى تجيب فى أرغون عند الفتح . وكان على رأسها فى عهد الأمير محمد الأول الذى حكم من عام ٢٣٩ هـ إلى عام ٢٧٣ هـ (٨٥٢ — ٨٨٦ م)

عبد الرحمن بن عبد العزيز التجيبي ، الذى اعترف صاحب قرطبة بسلطانه على قومه محاولا بذلك أن يقضي على سلطان أسرة بني قسي ، وهي أسرة تنتمى فى الأصل إلى القوط الغربيين ومقرها أرغون . وليرجع القارئ إلى مادة سرقسطة إذا أراد الوقوف على طرف من أخبار بني تجيب الذين أصبحوا بعد ذلك أصحاب قرطبة ، وعن بني هاشم الذين كانوا فى ذلك الوقت حكاماً مستقلين لسرقسطة وظلوا كذلك إلى أن انتزع منهم العرش وأعطى لبني هود .

أما الفرع التجيبي الآخر وهو بنو صمادح فقد طردهم أحفاد عبد الرحمن التجيبي من أرغون من زمن متقدم . وفى النصف الأول من القرن الخامس الهجرى نجح أبو الأصبغ معن (انظر هذه المادة) بن محمد بن أحمد بن صمادح التجيبي رأس الفرع الآخر للأسرة فى الاستحواذ على إمارة المرية الصغيرة التى أسسها عام ١٠٢٥ اثنان من الصقالبة هما خيران وزهير . وتوفى أبو الأصبغ عام ٤٤٣ هـ (١٠٥٢ م) فخلفه ابنه أبو يحيا محمد وتلقب بالمعتصم ، وكانت سنه وقتئذ أربع عشرة سنة ، وظل عمه صمادح بن محمد وصياً عليه ثلاث سنين ، وحكم أبو يحيا المرية إلى أن توفى عام ٤٨٤ هـ (١٠٩١ م) وكان عهده الطويل زاهراً جم فيه الرخاء ، إذا أخذنا بما رواه مؤرخو العرب . وخلفه ابنه أحمد معز الدولة ، غير أنه سرعان ما اعتزل العرش لقدوم المرابطين . ولما غزا المرابطون إشبيلية ذهب أحمد إلى بجاية وأمضى فيها بقية عمره حيث عاش مغموراً هو وأبناؤه من بعده .

المصادر :

(١) فصل دوزى الكلام عن تاريخ بنى تجبب ، انظر *Essai sur l'histoire des Todjibides*, : Dozy *les Beni Hâchim de Saragosse et les Beni Çomadih* فى *Recherches sur l'histoire et la littérature d'Almérie de l'Espagne pendant le moyen-âge* ، باريس — ليدن سنة ١٨٨١ ، جـ ١ ، ص ٢١١ — ٢٨١ (٢) ابن عذارى : البيان المغرب ، طبعة ليڤى پروڤنسال ، باريس سنة ١٩٣٠ ، جـ ٢ ، وفى مواضع أخرى (٣) *Los Reyes de Taifas* : A. Pietro Vives ، مجريط سنة ١٩٢٦ ، ص ٤٣ — ٤٥ ، ٦١ — ٦٢ (٤) *Histoire des Musulmans d'Espagne* : R. Dozy ليدن سنة ١٨٦١ ، وفى مواضع أخرى .

[ليڤى پروڤنسال E. Lévi-Provençal]

« التحريف » [1] تغيير المكتوب تغييرا يباين المدلول الأصلى [2] . ولهذا التغيير وجوه شتى ، فقد يكون تغييراً مباشراً لصيغة مكتوبة ، وقد يكون بالتصرف تصرفاً تعسفياً فى تلاوة صيغة صحيحة فى ذاتها ، إما بحذف أجزاء أو بإدخال الحشو عليها أو بتفسيرها تفسيراً يخرجها عن أصل مدلولها . والذى حدا بالمسلمين إلى الاشتغال بهذه الفكرة هو ما جاء بالقرآن من آيات اتهم فيها محمد اليهودَ بتغيير ما أنزل إليهم من

كتب وبخاصة « التوراة » مستعملا التعبير « حرّفوا » (انظر مادة « القرآن ») . وكان هذا الاتهام فى الواقع الطريقة الوحيدة لإخراج محمد من مأزق خطير حين احتك فى المدينة باليهود . فقد سعى منذ بدء رسالته إلى الحصول على تأييد أهل الكتاب يهوداً ونصارى ، لاقتناعه بأن ما جاء فى العهدين القديم والجديد يتفق وما دعا إليه مما أنزل عليه . ولكن عرضه للوقائع والشرائع التى جاءت فى التوراة انطوى على إدراك خاطئ أثار عليه النقد والسخرية من جانب اليهود فكان فى نظرهم مبطلا . ولو أن ما استعرضه من الآراء كان مناقضاً لما أنزل فى الكتب المقدسة القديمة لانتفت دعواه فيما يؤكد من أنه صاحب رسالة إلهية . ولما كان اعتقاده أنه رسول موحى إليه قوياً لا يتزعزع ، لم يبق له غير مخرج واحد ، ذلك أن اليهود عمدوا آثمين إلى تحريف الكتاب وأنه هو الذى أتى بالنص الصحيح(٣) ؛ وهى دعوى جريئة يسّرها عليه أن هذه الكتب كانت مجهولة تماماً من أتباعه المؤمنين بصدق كلماته (٤) . وهنا موضع المناسبة التى يستعمل فيها محمد لفظ حرّف (سورة البقرة آية ٧٠ (٥) ؛ سورة النساء ، الآية ٤٨ (٦) ؛ سورة المائدة ، الآية ١٦ (٧) ، ٤٥ (٨)) أكثر من استعماله للمرادف لوى (سورة آل عمران ، آية ٨٢ (٩) ؛ سورة النساء ، آية ٤٨ (١٠)) أو كلمة أخرى أخص دلالة على المعنى وهى بدّل (سورة البقرة ، آية ٥٦ ؛ سورة الأعراف آية ١٦ (١١)) أما كيف صور لنفسه هذا التغيير فلم يتضح من كلماته ، ولعل فكرة محدودة عن هذا التغيير لم تكن عنده ، فقد كان معنياً بالوقائع ذاتها أكثر من عنايته بكيفية حدوثها (١٢) . وقد تضمنت الآية ٧٣ (١٣) من سورة البقرة اتهاماً مباشراً بأنهم زيفوا النصوص (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله) ومن جهة مضادة يلوح أن الآية ٧٨ من سورة آل عمران قد أشارت إلى تغيير النص عند قراءته « وإن منهم لفريقاً يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ، ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله » .

وجاء فى الآية ٤٩ من سورة النساء « يحرفون الكلم عن مواضعه » واكتفى فى آيات أخرى بأن اتهم اليهود بأنهم يكتمون كل ما أنزل الله من البينات والهدى فى الكتاب (سورة البقرة ، الآيتان ١٥٤ ، ١٦٩ (١٤) ، وقد عبّر عن ذلك بطريقة خاصة فى الآية ٩١ من سورة الأنعام ، فقد جاء فيها « قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً ... » وإنما يدل ذلك فى نظره على أنهم كلما حاجّوه عمدوا إلى حذف الفقرات التى تثبت صدق نبوته . ويسوق لنا شواهد فى الآية ١٥٦ من سورة البقرة . والآية ١٦ من سورة الأعراف (١٥) ، وهى ليست واضحة لسوء الحظ . وهو يقول إنهم استبدلوا كلمة « حطة » بكلمة أخرى مما جر عليهم صارم العقاب . ويبعد أن تكون الشواهد الواردة فى الآية ٩٨ من

سورة البقرة والآية ٤٨ من سورة النساء مستخرجة من الكتاب (١٦) .. وفى المأثور آن من الآيات المكتوبة ما نص على حد الزنا بالرجم (ابن هشام ، ص ٣٩٤ وما بعدها) وعلى وصف محمد بأنه النبى المنتظر (ابن هشام ، ص ٣٥٣) وكان طبيعياً أن يرمى النبى النصارى بالتحريف أيضاً ، فقد قرر أنهم هم الآخرون حرّفوا آيات كتابهم الشاهدة على صدق رسالته (انظر الآية ١٤١ من سورة البقرة التى تشير إلى الذين أوتوا الكتاب ، وانظر كذلك الآية ٦٤ (١٧) من آل عمران ؛ وانظر فيما يختص بالتبشير بمجىء محمد : ابن هشام، ص ٣٨٨) ومما يقوم على تحريفهم الكتاب عبادتهم أيضاً لعيسى التى أنكرها وعقيدة التثليث (سورة المائدة ، الآية ١١٦) : ومما يستوقف النظر أن خصومه استطاعوا أن يتهموه بتبديل ما أوحى إليه (سورة يونس ، الآية ١٦ (١٨)) . والحق إنه قد دافع عن نفسه بقوة فيما اتهموه به من أنه بدّل ما أوحى إليه ، ولكن لم يفتّ فى عضده ما وقع قبل ذلك أكثر من مرة من نسخ بعض أحكام القرآن صراحة فى الآية ١٠٣ من سورة النحل إلى أن الله « بدل آية مكان آية » مما لم يفت خصومه أن يأخذوه عليه (١٩) وكان من نتيجة الطريقة المبهمة التى تحدث بها محمد فى القرآن عن تحريف الذين أوتوا الكتاب للتوراة والإنجيل أن ذهب علماء المسلمين مذاهب شتى فى تقديرهم للحقائق التى يقوم عليها هذا الاتهام . وكان هؤلاء العلماء قد أصبحوا على الأيام أكثر إحاطة بهذين الكتابين كما كانوا يكلفون فى مصنفاتهم الجدلية بتناول تهمة التحريف والتبديل والتغيير . فظل بعضهم عند الفكرة التى شاعت فى القرون الأولى التى أعقبت وفاة محمد ومؤداها أن اليهود قد حرفوا فعلا نص الكتاب . ومن أنصار هذه الفكرة المتحمسين لها أبو محمد على بن حزم الأندلسى المتوفى عام ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م) . والرأى المقابل لهذا تماماً هو ما أخذ به آخرون من أن نصوص الكتاب لم تمس وإنما يرجع اختلاف آراء اليهود والنصارى إلى الخطأ فى تفسير الآيات التى نحن بصددها .

وكان من أول الآخذين بهذا الرأى القاسم ابن إبراهيم المتوفى عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م) وهو من زيدية اليمن ، فى رسالته الجدلية التى هاجم فيها النصارى . ونخص بالذكر من تلاميذه المتأخرين المؤرخ العظيم ابن خلدون ؛ ولقد نشأ — كما هو الشأن فى كل خلاف — رأى يتوسط بين الرأيين ؛ فقد سلم البعض بأن اليهود والنصارى قد حرّفوا بالفعل نصوص الكتاب ولكنهم ضيقوا من نطاق هذا التحريف إلى الحد الأدنى . والرأى الأول من هذه الآراء المتباينة هو من غير شك أبسطها وأقربها إلى المنطق لأنه يرتكز على الأثر الأول الذى تحدثه — وقد أحدثته بالفعل فى صدر الإسلام — كلمات القرآن ، ولكنه أدى إلى نتائج على جانب من الخطورة كبير ، وهو ما أخذت الأفهام تدركه تدريجاً . فعند ما يحمل المرء دائماً على أن يعرض لإمكان حدوث التحريف فى الكتب المنزلة

القديمة فإن هذه الكتب تفقد الكثير من قيمتها ، وليس من شك فى أن الآخذين بهذا الرأى يصغرون من شأنها عادة ويحذرون الناس من الرجوع إليها ؛ ولكن هذا يجعل المرء يصطدم بمسألة من مسائل الجدل توفر عليها المتكلمون فى حماسة . وهى التبشير فى الكتاب (انظر مثلا : سفر التوراة التثنية ، الإصحاح الثامن عشر ، الآية ١٥ [٢٠]) بمجىء محمد بوصفه النبى المنتظر ، لأن هذا يتضمن بطبيعة الحال حجية الآية التى نحن بصددها ؛ وكان لهذا العامل من الأثر ما جعل المتشددين فى الأخذ بتهمة التحريف فى صورتها التعسفية قلة ؛ غير أنه كان لهذه التهمة فى صورتها المعتدلة شأن جوهرى فى محاجة المسلمين لليهود والنصارى ، ومن شواهد ذلك ما رواه داوتى Doughty من أنه كثيراً ما سمع هذا الاتهام فى حديثه مع العرب (Doughty : Travels in Arabia جـ ١ ص٢٩٨ ؛ Snouck Hurgronje : Mekka ، جـ ٢ ، ص ٢٠٤) .

وقد أثيرت تهمة التحريف فيما وقع من جدل بين الفرق الإسلامية المختلفة . فالشيعة يصرون عادة على أن أهل السنّة قد حذفوا وأثبتوا آيات فى القرآن بغية محو أو تفنيد ما جاء فيه من الشواهد معززاً لمذهبهم . وقد كال أهل السنّة بطبيعة الحال نفس التهمة للشيعة [٢١] .

المصادر :

(١) Goldziher : Z. D. M. G. جـ ٣٢ ، ص ٣٤١ وما بعدها (٢) Steinschneider : Polemische u. apologetische Literature in arabischer Sprache (Abhandlungen fuer die Kunde des Morgenlandes) جـ ٦ (٣) M. Schreiner : Z. Gesch. der Polemik zw. Juden u. Muhammedanern, Z. D. M. G. جـ ٤٢ ، ص ٥٩١ وما بعدها (٤) Di Matteo : Tahrif od alterazione della Bibbia secundo il muselmani, Bessarione ، السنة السادسة والعشرون ، جـ ٧٨ ، ص ٦٤ — ١١١ (٥) Goldziher : Muh. Stud. جـ ٢ ، ٣ وما بعده (٦) الكاتب نفسه : Die Richtungen der islamischen Koranauslegung ، ص ٢٧٢ ، ٢٨١

[بول Fr. Buhl]

تعليقات على مادة « التحريف »

حول المنهج : نشر دائرة المعارف الإسلامية فى العربية وتعليق المشارقة عليها صورة خالدة من تلاقى الشرق والغرب ، وتعاونهما على خدمة البحث العلمى ، أو هذا ما يجب أن يكون — على الأقل — ولا ينبغى أن يكون غيره ؛ وإذا ما جاء الغرب بطريفه المجد ، وجاء الشرق بتليده المتجدد فقد وجب أن يحرر المنهج ، وتسلم أساليب الدرس ؛ وما له صلة بالاعتقاد ، من موضوعات الدائرة يدق الأمر فيه ، ويخشى من الخلجات النفسية ، والنزعات الوجدانية ، أن تؤثر عليه ، مهما يجهد الكاتب فى التخلص من ذلك ، والاحتياط له .

والمتعرض لمثل هذه الموضوعات من الدائرة ، إما رجل غلبه وجدانه ، وأسرته عاطفته ، سواء

أكانت عاطفة إيمان عميق أم نزعة إنكار مسرف ؛ كلاهما سواء مهما يظهر بينهما التقابل والتخالف ؛ مثل هذا الرجل يعيب غيره أبداً ، وتغرّه نفسه دائماً : فالحق كله له ، والباطل كله عند غيره ، والاندفاع إلى أحد الطرفين ميزته ، ومثل هذا الرجل ما يحل له أن يخط كلمة فى وثيقة علمية بما فيه — سواء أكان فيها مؤلفاً ، أم كان معلقا — ولو أنصف الناس لأراحوا مثله ، واستراحوا من كتابته ، وإن كان الأمر — لسوء حظ الصواب والسلام — غير ذلك ، فهذا الصنف غير قليل فى الدنيا ، وليس ذوده عن الكتابة يسيراً .

وهناك رجل هادئ الوجدان ، معتقل العاطفة سواء أكانت عاطفة تدين هادئ ، أم حركة إنكار متوان ، صاحبها — فى كل حال — قد وقف عند مسلمات ، لا يسهل عليه أن يعدوها إلى ما وراءها ولا تثور فيه الرغبة فى بحث يعدو ما ركن إليه ، وانتهى إليه استسلامه ، من عقيدة ملقنة ، أو تردد فاتر أو صورة إنكار هو كذلك تقليدى . مثل هذا يسير الخطر ، قليل الاعتساف ، قد يفتح أذنه بسماع كلمة مخالفة ، لكنه بوقوفه عند مسلمات بعينها وبقعوده عن مجاوزتها ، يكون قليل الخير ، كما هو يسير الشر ، سريع الاستسلام ، لا يفيد منه علم ولا بحث .

ووراء هذين ثالث ، لم تدفعه عاطفة جامحة ، ولم يقعده استسلام مريح ، فهو قد فرّق بين وجدانه كيفما كانت حاله ، وبين عقله حين يبحث ويدرس ، وميز بين عاطفته وفكرته ، وأخيراً لم يعد دينه على علمه ، للدين عنده مجاله ومنهجه ، وللعلم مع ذلك ميدانه ومسلكه ، فهو يحاول — ما استطاعت القوة البشرية — أن يخوض البحث العلمى نزيها ، مخلصاً للحق ، لا يقف عند مسلّم ، بل يمضى إلى أقصى حدود الشك ويطلب البرهان لا يقبل شيئاً بدونه ؛ وهو يشعر بخفايا النوازع الاعتقادية ، فلا يدعها تجور على تحقيق ، أو تصد باطمئنانها تعمقا ، أو توقف عن تثبت . وصاحب هذه الشخصية هو الذى يترك للدنيا شيئاً من العلم يبقى ليقرأ ويفتح على الناس سبل استفادة ، وطرق صواب .

وتسألنى : أى هؤلاء الثلاثة الرجال كان صاحب مادة « تحريف » فى دائرة المعارف ، فأتركك ترتئى فى هذا رأيك — وكل ما أشير إليه والحديث حول المنهج — هو عبارات وردت فى المقال مثل : « اتهم فيها محمد اليهود » ومثل « أما كيف صور هو لنفسه هذا التغيير » ومثل « الطريقة المبهمة التى تحدث بها محمد فى القرآن » وما إلى ذلك من عبارات وإشارات مشبهة لما ذكرته ، فإنها كلها مما لا يحوج إليه بحث علمى مطلقاً ، وكان إيسر الرعاية المؤدبة لعواطف الملايين من أصحاب الشؤون الإسلامية مما يقصى بتجنبها . إن هذه العبارات والإشارات وأمثالها ما هى إلا عقيدة مخالف لأصحاب هذه الشؤون الإسلامية ، وليست دائرة المعارف مجال إعلان هذه العقيدة المخالفة ، والعناية بمثل ذلك إخلال صريح بالمنهج العلمى ... وكل ما أقوله هنا أن أدعو طلاب العلم ، ورواد الحقائق إلى تجنب مثل هذا الخطأ المنهجى تجنباً قوياً .

(١، ٢) فسر الكاتب التحريف بأنه : **تغيير المكتوب** ، وبيّن وجوه هذا التغيير مما يدل على تخصصه التحريف بتغيير المكتوب ، وهو تخصص لا سند له من تفسير لغويينا ، فنى اللسان والقاموس والأساس والنهاية وغيرها ، لا ينص على التخصيص بالمكتوب ، على حين قد ترجح عباراتهم : أن التحريف تغيير الكلام — مكتوباً أو مسموعاً — فاللسان يقول : التحريف فى القرآن والكلمة تغيير الحرف عن معناه ، والكلمة عن معناها ؛ وابن الأثير فى النهاية يقول : تحريف الكلام أن تجعله على حرف من الاحتمال ، يمكن حمله على الوجهين ، فردهم الاشتقاق إلى الحرف — حرف التهجى أو حد الشيء وطرفه — قد يبعد التخصيص بالمكتوب ، ثم إلى جانب هذا تخصيصهم التصحيف بأنه الخطأ فى الصحيفة ، وكلمة التصحيف هى الكلمة المولدة ، التى خلقها انتشار الكتابة ، واتخاذ الصحف ، على حين أن التحريف هو الكلمة الأصلية المأخوذة من الحرف بأحد معانيه ؛

واستعمال القرآن نفسه — وهو أصل البحث فى المادة — أوضح دلالة على عدم التقييد بالمكتوب إذ لم ينص على التحريف فى مكتوب مطلقاً ، مع أنه قد ذكر التحريف فى المسموع . فنى البقرة : ٧٥ « يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه » ؛ وفى النساء : ٤٦ « يحرفون الكلم عن مواضعه ، ويقولون سمعنا وعصينا » . وهكذا لا يظهر لى معتمد الكاتب فى تخصيصه التحريف بأنه : تغيير المكتوب .

(٣) ساق الكاتب فى هذه الفقرة الدعاوى الآتية :

ا — سعى محمد منذ بدء رسالته إلى الحصول على تأييد أهل الكتاب يهوداً ونصارى ، لاقتناعه بأن ما جاء فى العهدين ، القديم والجديد ، يتفق وما دعا إليه .

ب — عرض محمد للوقائع والشرائع التى جاءت فى التوراة انطوى على إدراك خاطئ ، أثار عليه النقد والسخرية من جانب اليهود ، فكان فى نظرهم مبطلا .

حـ — مناقضة ما عرضه من الآراء للكتب المقدسة القديمة تنفى دعواه المؤكدة بأنه صاحب رسالة إلهية ، وهو اعتقاد لا يتزعزع عنده ؛

د — لما احتك محمد باليهود فى المدينة وقع بذلك فى مأزق خطير ، كانت الطريقة الوحيدة لإخراجه منه هى اتهام اليهود بأنهم عمدوا إلى تحريف الكتاب ، وهو الذى أتى بالنص الصحيح ؛

وتسأل الكاتب الدليل أو شبه الدليل على واحدة من هذه الدعاوى ، فلا تجد منه شيئاً فى مقاله ، وذلك إخلال قوى بأسلوب البحث ولا شك ، وكنا نستطيع أن نشير إلى أن مثل هذه الدعاوى مما لا يوقف عنده فليستدل عليه صاحبه حتى نجد موضعاً للمناقشة ، ولكنا لا نكتفى بهذا ، بل نلاحظ ما فى هذه الدعاوى من وهن فوق عدم الاستدلال على واحدة منها ، فأول ما نجد من ذلك أن الفكرة السائدة فيها ظل لما قيل فى غير موضع من الدائرة عن علاقة الرسول باليهود ، كما كان الأمر فى

إبراهيم عليه السلام وأبوته للعرب ... إلخ ، هذه القصة القديمة ، وكانت هذه الدعاوى تقليداً حيك على منوال ما سبق ، ونقصه التوجيه الواضح أو الذى فيه شىء من الوضوح . والأمر الثانى ، أن القول بسعى محمد إلى الحصول على تأييد أهل الكتاب إلخ قلب واضح لفكرة إسلامية جليلة ، وتشويه لها تشوها يعد من أقسى التحريف : تلك الفكرة هى تقرير القرآن فى مكة كما فى المدينة : أن الحقيقة الدينية التى جاءت بها الرسالات المختلفة واحدة ، جهر القرآن بذلك فى مكة فى مثل سورة الشورى : ١٣ « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك ، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » كما جاء ذلك فى سورة النساء المدنية آية ١٦٣ « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان وآتينا داود زبورا ، ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما » فهو يذكر وحدة شرائع الأنبياء ، ويقدم فى ذلك نوحا ، ويذكر يونس إلى جانب أنبياء اليهود أو هذا هو ما يريده حينما يشير إلى أن القرآن موجود فى الصحف والكتب السابقة كما فى سورة الأعلى المكية : ١٨ ، ١٩ «إن هذا لفى الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى» وفى سورة الشعراء المكية : ١٩٦ « وأنه — أى المنزل عليه — لفى زبر الأولين » فيعمم فى ذلك ولا ولا يخصص ، ويذكر أنبياء لم يكن يوجد لهم أتباع فى عهده كنوح مثلا : فهى فكرة ثابتة واضحة فى وحدة الحقيقة الدينية ، دون تخصيص بيهود ولا نصارى ، وقد تأيدت الدعوة إلى هذه الوحدة المثالية الكريمة بإعلانه كراهية التفرق فى الدين ، فوقع هذا كذلك فى المكى والمدنى من القرآن . انظر سورة الروم المكية ٣٢ ، والأنعام المدنية ١٥٩ ، كما أيد هذه الدعوة تقرير عدم التفريق بين أحد من رسل الله — انظر سورة البقرة : ١٣٦ ، ٢٨٥ ، وسورة آل عمران ٨٤ ، وسورة النساء ١٥٠ ، ١٥٢ ، ويزيد هذه الدعوة تأييدا وينفى معنى التخصيص فيها بأحد دون أحد ، ما يذكره القرآن من أن الناس كانوا أمة واحدة وقد تفرقوا من بعد ما جاءتهم البينات — انظر سورة البقرة آية ٢١٣ — فهى دعوة إنسانية جامعة شاملة لا تخص أحداً دون أحد ، ومؤيداتها كثيرة فى القرآن ، فبأى حجة ، بل بأى شبهة صرفت عن وجهها هذا الصرف ، وحرفت هذا التحريف وعدت سعياً إلى تأييد اليهود والنصارى ! وهلا يعد ذلك الصنيع من الكاتب إخلالا عامداً بأسلوب الدراسة الصحيح ؟ أما دلالته على الطوايا والنوايا فشىء لا نخوض فيه ولا هو مما يستطاع القول العلمى فيه . وإذا كان الأمر على ما وصف فقد انهار جانب من المأزق ، وحائط من المحبس ، ولم يسع محمد إلى تأييد اليهود والنصارى بخاصة حتى يرهب اختلافه معهم ، أو يحرج بذلك ، وليس هناك إلا دعاوى لا تؤازرها قرائن فضلا عن الأدلة.

وثالث ما نلاحظه ، أن دنيا البحث التاريخى تعج بالحديث عن تدوين هذه الكتب ، ودرجة الثقة بهذا التدوين ، وما استهدفت له من عواصف الحياة ، **وكيف اتصلت حياتها إلى اليوم ، وفى كل ذلك**

موضع للقول ، تبدو ألوان مختلفة من البحث العلمي في مناقضات مع هذه الكتب وأشباه هذا مما يتولاه الدارسون الغربيون أنفسهم ؛ ولكن صاحب مقال التحريف لا يعرج على شيء من هذا بل يرفع هذه الكتب عن كل شبهة ، ويضع هذه التفسيرات غير المدللة لتجعل اتهام محمد لها أو تحدثه عنها عملا باطلا ، ويجعل عرضه لوقائعها خاطئا يثير عليه النقد والسخرية ، ويجعل مناقضته لما ورد فيها نافياً لدعواه الرسالة ! ولو ألقيت هذا كله جانباً ، وتذكرت أن فعل الزمن الذي لا ينكر بكل شيء ، والمراقبة لما يصيب الأخبار والنقول من أخطار التداول خلال عصور مترامية القدم لرأيت في ذلك ما يفرض على الباحث العالم أن ينظر لما قد يصيب هاتيك الكتب من هذا كله ، قبل الحكم بأن مخالفتها نافية لدعوى الرسالة وقبل القول بأن اتهامها خطأ وضلال ، ولا أقل من أن يكون في الحديث عن التحريف تقدير ما لمثل هذا ولا احتمال تأثيره فيها . . ولكن المنهج العلمي للكاتب يهمل ذلك كله ويحشد هذه الكثيبة التي سردناها آنفاً غير مسلحة بشيء من الدليل ، وذلك في أسلوب البحث مما لا نقبل .

(٤) إذا كانت هذه الكتب مجهولة تماماً من أتباع محمد المؤمنين بصدق كلمته ، فهل كان اليهود الذين حول أتباعه ليسوا عربا مثلهم ، وكانوا بحيث يعلمونهم من ذلك ما يجهلون ، ويغرونهم ، أو على الأقل ، يغرون أعداءه الألداء من قومه بهذه المناقضات !؟ وهل لم يكن في أتباعه المؤمنين أنفسهم يهود بل يهود من خاصة اليهود وعلمائهم كما هو معروف ؟ ومثل هذا أو ذاك ألم يقل الكاتب قبل الآن بقليل أن هنالك مأزقاً خطيراً وقع فيه محمد حين احتك باليهود في المدينة ؟ فأين هذا المأزق إذا كان في جهل أتباعه بهذه الكتب ما يغطي موقفه ؟ ولو كان يكفيه أن يسوى حسابه مع أتباعه الجاهلين بهذه الكتب فقد كان في غنية عن أن يعرض لكتب اليهود مصدقاً أو مكذباً ، وكان بالأولى في غير حاجة إلى السعي للحصول على تأييد اليهود كما ذكر الكاتب قبيل ذلك ، ووراء ما تقدم من فروض الكاتب وما تأخر أن الحديث عن النوايا والأغراض ، ومعرفة ما جرأ وما شجع ، شيء لا تناله الأدلة العلمية ، والتعرض له نوع من التحكم ليس من صنيع الباحثين الأبرياء .

(٥) هي آية ٧٥ في ترقيم المصحف المصري الملكي

(٦) هي آية ٤٦ في ترقيم المصحف المصري الملكي

(٧) هي آية ١٣ في ترقيم المصحف المصري الملكي

(٨) هي آية ٤١ في ترقيم المصحف المصري الملكي

(٩) هي آية ٧٨ في ترقيم المصحف المصري الملكي

(١٠) آية النساء التي يريدها الكاتب هي آية ٤٦ في ترقيم المصحف الملكي ، وموضع الشاهد فيها « ويقولون سمعنا وعصينا ، واسمع غير مسمع ، وراعنا ليا بألسنتهم » فيلاحظ أن اللي هنا إنما هو في تحدثهم مع الرسول عليه السلام لا في شيء من كتابهم ، فلا شاهد في الآية على استعمال اللي في مقام الكلام عن تحريفهم للكتاب .

(١١) آية البقرة التي فيها ذكر التبديل هي آية ٥٩ في ترقيم المصحف الملكي وآية الأعراف التي فيها هذا هي آية ١٦٢ لا ١٦ ويلاحظ أيضاً أن الآيتين — في البقرة والأعراف — تتحدثان عن عمل لليهود في عهودهم الأولى ، وتغيير لهم في تنفيذ أمر أمروا به ، لا عن تغيير في كتابهم ولا في نصوصه ، فهل في الآيتين شاهد على استعمال « بدل » عند الكلام على التحريف ولا سيما التحريف الذي فسره الكاتب بأنه التغيير في المكتوب !

(١٢) يقول « لعل فكرة محدودة عن هذا التغيير لم تكن عند محمد » مع أن الكاتب نفسه قد ذكر من آيات القرآن ما يعين عدة صور لهذا التغيير وكيف تم ، كالتزييف وكتابة الكتاب بأيديهم ، وكتغيير النص عند قراءته ، وككتمانهم ما في الكتاب من البينات والهدى ، وجعله قراطيس يبدونها ويخفون كثيراً ، فكيف تذكر هذه الصور للتغيير ، ثم يظن أن ليس عنده فكرة عن هذا التغيير ؟ على أن الكاتب قبل ذلك يقول (فقد كان معنيا بالوقائع ذاتها أكثر من عنايته بكيفية حدوثها » وهذه العناية التي يقررها لتكفي لصرفه رأى الرسول عليه السلام — عن الكلام في كيفية التغيير ، ولا يكون من الصواب في شيء الاستدلال بخلو كلماته من كيفية التغيير على أنه ليست عنده فكرة محدودة عنه .

(١٣) هي آية ٧٩ في ترقيم المصحف المصري الملكي !

(١٤) هما آيتا ١٥٩ ، ١٧٤ في ترقيم المصحف المصري الملكي .

(١٥) آية ١٥٦ من سورة البقرة بعيدة كل البعد عن هذا الموضوع والآية التي فيها كلمة حطة وإبدالها هي آية ٥٨ من البقرة . وكذلك آية ١٦ من الأعراف في قصة آدم ، وأما الآية التي فيها ذكر « حطة » فآية ١٦١ من الأعراف .

(١٦) هي آية ١٠٤ في ترقيم المصحف الملكي رقم ٥ .

(١٧) يلاحظ أن آية ١٤٠ من البقرة وآية ٩٥ من آل عمران هما اللتان تتحدثان عن أهل الكتاب ، عند المحاجة في يهودية إبراهيم ونصرانيته ، فهل يريد هاتين الآيتين ؟ .

(١٨) هي آية ١٥ في ترقيم المصحف الملكي وهي « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلى . . » وليس فيها ما يدل على استطاعة خصوم الرسول (ص) أن يتهموه بتبديل ما أوحى إليه .

(١٩) تعرض صاحب هذا التعليق للتحدث عن النسخ في تعليقه على مادة أصول في هذه الدائرة ، ولعل فيما هناك كفاية .

(٢٠) نص الآية « يقيم لك الرب إلهك نبياً من وسطك من إخوتك مثلي له تسمعون » .

اللجنة

(٢١) أشار الكاتب في هذه الفقرة الأخيرة إلى مسألة هامة ، ولكنه أخل فيها بحق البحث إذ لم

يتول هذا الاتهام من الجانبين بالتفصيل ، ولم يشر إلى شيء من المصادر يرجع إليه في تتبع هذا الاتهام، فالقارى مضطر إلى أن يعتبر هذه الفقرة كأنها لم ترد في هذا المقال ، حتى يوجد في الموضوع ما تمكن مناقشته .

أمين الخولى

«تحسين» اللقب الذى يعرف به مير محمد حسين عطاء خان كما يعرف بلقب مرصّع رقم : مؤلف هندى يبدو أنه من إتاوا ، أبوه مير باقر خان المعروف بلقب شَوق، وابنه قاسم على خان كان مؤلفاً وموسيقياً أيضاً ،ولم يتسن معرفة تاريخ مولده أو وفاته ، وإنما عرف أنه أتم أعظم مؤلفاته المنعوت «نوطرز مرصع» حوالى عام ١١٩٥ هـ (١٧٨٠ م) وعمل المؤلف فى خدمة الجنرال سميث وجاء معه من لكهنو إلى كلكتة ثم انتقل إلى پتنا فلما مات أبوه تركها إلى فيض آباد وهناك خدم نواب شجاع الدولة (١١٨٩ هـ = ١٧٧٥ م) وتابع وهو فى خدمته تأليف كتابه نوطرز الذى يظن أنه بدأه فى پتنا ، ثم خدم خلفه نواب آصف الدولة (١١٨٩ — ١٢١٢هـ = ١٧٧٥ — ١٧٩٧ م) فأتم فى عهده الكتاب . وقد أضاف إلى مقدمته قصيدة فى تحبته ، وقيل إن مطالعاته فى مؤلفات الشاعر الهندوستانى المشهور ميرزا محمد رفيع سودا (المتوفى عام ١١٩١ = ١٧٨٠ م فى لكهنو) قد حدت به إلى أن يفرغ للأدب الهندوستانى أيضاً . ونذكر فيما يلى مؤلفات تحسين :

(١) نوطرز مرصع : ترجمة هندوستانية بالشعر والنثر للكتاب الفارسى المنعوت «قصة چهار درويش» المنسوب إلى أمير خسرو ، وإن كان ينسب أيضاً إلى أنجب أو إلى محمد على معصوم.

ولقد صيغ النوطرز فى أسلوب أدبى ممتاز فدعا هذا إلى ظهور ترجمة أخرى لأغراض تعليمية بدأها مير أمّان الدهلوى عام ١٢١٥ هـ الموافق ١٨٠١ وأتمها عام ١٢٠٧هـ الموافق ١٨٠٣، وهى المشهورة باسم باغ وبهار.ولقد ظهرت طبعات من النوطرز لتحسين فى بومباى عام ١٨٤٦ ، ولكهنو عام ١٨٦٩، وكونپور عام ١٨٧٤ .

ولقد كان للنوطرز أثره الأدبى على مؤلف هندوستانى آخر هو عظمت الله ، فقد أقر فى مقدمة كتابه الروائى «قصة رنگين گفتار» أنه احتذى أسلوب تحسين فى إنشاء هذا الكتاب . كما نجد فى مخطوط بمكتبة وزارة الهند (رقم ١٣٢ من فهرست بلومهارت Blumhardt) المقدمة وقصة الدرويش الأول مترجمة بقلم تحسين ومعها ترجمة هندوستانية لقصة الدرويش الثالث والملك آزادبخت كتبها أديب آخر يدعى محمد هادى .

(٢) ولتحسين — إلى جانب النوطرز — كتاب فى الأجرومية الإنكليزية باللغة الفارسية يسمى «ضوابط أنگريزى» وكتاب آخر يظهر أنه فى التاريخ يسمى «تواريخ قاسمى» .

ويضاف إلى ذلك أن تحسيناً كان خطاطاً شهيراً، كما جاء فى تذكرة يوسف على خان .

وقد عرف مؤلف آخر باسم تحسين أيضاً هو محمد حسين خان ، وهو صاحب مجموعة شعرية فى مدح الرسول بعضها بالفارسية وبعضها بالهندوستانية مطبوعة على الحجر فى دهلى باسم « كلدستهٔ نعت » عام ١٨٧٣ .

وهناك مجموعة أخرى من الشعر فى مدح الرسول « چمن مدح نبى » جمعها من مصادر مختلفة من يدعى محمد حسين خان تحسين ، ولا ندرى إذا كان هو عين المؤلف ، وقد طبعت فى دهلى عام ١٨٥٤ .

المصادر :

(١) Garcin de Tassy : *Histoire de litterature hindouie et hindoustanie* الطبعة الثانية ، ج ١ ، ص ٢١٢ ، ص ٣٥٦ ، ص ١٩٩ الخ (٢) *Grundriss der iran Phil.* ، ج ٢ ، ص ٣٢٤ (٣) A. Sprenger : *A Catalogue of the..Manuscripts of the libraries of the king of Oudah* ، ج ١ ، ص ٢٩٤ (٤) J. F. Blumhardt : *Catalogue of the Hindustani manuscripts of the library of the India Office* ، عام ١٩٢٦ ، ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٥١ ، ٦٧ . الخ (٥) الكاتب نفسه : *Catalogue of Hindustani printed books in the library of the British Museum* عام ١٨٨٩ ، ص ٢٣١ (٦) *Catal. India office* ، ج ٢ ، ص ٢ (٧) J. F. Blumbardt : *Hindustani Books* ، ص ١٢٤ ، ١٤٦ (٨) باغ وبهار ، طبعة فوربس O. Forbes ، الطبعة السادسة ، ص ٢ وما بعدها ؛

[V.F. Buechner بوخنر]

« التحصيل » : مصدر الفعل المضعف حصل ومعناها فى الأصل الجمع والاستيلاء والاستحواذ . وتستعمل هذه الكلمة فى الهند للدلالة على جمع المكوس ، وتطلق فى الولايات المتحدة بالهند وفى مدراس على المركز من الإقليم (ويسمى هذا القسم فى مقيمية بمباى « تعلقه » ويحرف فيقال تالوكا) وتتراوح مساحة المركز بين ٤٠٠ و ٦٠٠ ميل مربع ، وتقل مساحته عن هذا فى الولايات المتحدة بالهند ؛ والمركز وحدة إدارية ومالية ومساحته بين البركنه والسَرْكار وهما من الأقسام الإدارية فى إمبراطورية المغل ؛ ويسمى الموكل بالتحصيل « تحصيلدار » أى صاحب تحصيل ؛ وهو يلى الإدارة والقضاء ، إلا فى مدراس إذ أن سلطانه فيها لا يتعدى الإدارة . وهو إما خاضع لعامل أرفع منه رتبة يلى أمر تحصيلين أو أكثر ، وإما خاضع لعامل إقليم وصاحب خراج .

المصادر :

(١) المعاجم العربية القديمة (٢) *Imperial Gazetteer of India* ، أوكسفورد سنة ١٩٠٩ (٣) H. Yule and A. C. Burnell : *Hobson-Jobson* ، طبعة كروك Wm. Crooke ، لندن سنة ١٩٠٣ ؛

[T. W. Haig هيگ]

« تختهجى » : معناها الحرفى « حطّاب » ، ويطلق هذا الاسم على فرقة من أهل الأناضول شيعية الميول ، وهم — شأنهم شأن الچپنى أو الچتى (انظر

F. Babinger في Z.D.M.G. جـ ٧٦، سنة ١٩٢٢ ، ص ١٤١ ؛ F. Taeschner في نفس المجلة ، ص ٢٨٢ وما بعدها) المعروفين منذ أواخر القرن الرابع عشر، والزيبك وكل الفرق التي تنطوي تحت اسم قزلباش — يكونون عنصراً قائماً بذاته من سكان الأناضول أصله لم يثبت بعد في تاريخ الأديان أو تاريخ الأجناس البشرية .

ويقطن التخته جي غالباً آسية الصغرى الغربية ويعيشون في قراهم على تربية الماشية وفلاحة الأرض والتحطيب إلخ ... ويظهر أنه أطلق عليهم اسم تخته جي نسبة إلى هذا العمل الأخير .

وأصل التخته جي غامض، فبينما يذهب لوشان F. Von Luschan إلى أنهم بقايا السكان الأصليين في الإقليم مستدلا على ذلك بمقارنة مقاييس الجماجم (*Reisen in lykien, Milyas und Kibyratis*، فينا سنة ١٨٩٩، فصل ١٣) ، يرى يعقوب G. Jacob أنهم بقايا الجماعة المعروفة في اليونانية باسم دندروفروى (انظر F. Cumont في Pauly-Wissowa مادة *Dendrophroi* ، وكذلك H.C. Maué : *Die Vereine der Fabri Centenarii und Dendrophori in Roemischen Reich* فرانكفورت سنة ١٨٩٦ ، الفهرس) .

وليس لهذين الرأيين ما يرجحهما ، ويغلب أن يكون التخته جي من الفرس المتوطنين الذين نزحوا من فارس إلى غربي الأناضول في نهاية القرن السادس عشر ، وكانوا من أشياع الفرقة الصفوية (انظر هذه المادة) .والذي نعرفه عنهم أنهم انتشروا في آسية الصغرى حتى قبل ظهور الشاه إسماعيل (F. Babinger: *Schejch Bedr el-Din*، ليبسك وبرلين سنة ١٩٢١ ، ص ٩١ وما بعدها) .

ويعزز هذا الرأي ما أثر من التوافق التام في العادات والشعائر بين التخته جي والصفوية أيام الشاه إسماعيل ، ولقد قيل إنهم شربوا الخمر وأكلوا لحم الخنزير واتخذوا بعض الطقوس التي تذكر بالتعميد والعشاء الرباني ، ولقد أسفر نساؤهم وبقين سافرات، وبسطوا ضيافتهم الكريمة للفرس والنصارى دون الترك . وكانت الأسماء المحببة إليهم هي أسماء الشيعة على وإسماعيل (W. Heffening في *Der Neue Orient* برلين ، جـ ٤ ص ٢٦٤ وما بعدها) ؛

ومما يستحق الذكر ما أورده تيبورڤون پوزل Tibor v. Poezl قنصل النمسا والمجر في أضاليا في تقريره (*Oesterr Monnaetsschrift fuer den Orient*، جـ ٤١ ، فينا سنة ١٩١٥، ص ٥٠٦ ؛ F. Babinger في *Isl.* ، جـ ١٢ ، سنة ١٩٢١، ص ١٠٣) من أن التخته جي عاشوا مستقلين عن سلطة الحكومة التركية وكانوا يعتبرون إلى عهد قريب من رعايا الفرس لاعتبارات تقليدية قديمة، وفي هذا جميعه ما يحملنا على القول بوجود صلة وثيقة قديمة بين التخته جي ومملكة الصفويين ؛

ولقد عمر سنجق تكه (حول أضاليا) بوجه خاص بالسكان من التخته جي (المصدر نفسه) حيث كانوا يقضون الشتاء على شاطىء البحر حتى إذا جاءهم الصيف عادوا إلى الجبال بماشيتهم يقيمون في

خيام وأكواخ حقيرة ويعتمدون فى معاشهم على تربية الماشية .

المصادر :

نذكر إلى جانب المصادر المذكورة فى صلب المادة (١) J.H. Mordtmann : *Vier Vortraege ueber Vorderasien und die heutige Turkei* ، برلين سنة ١٩١٧، ص ١٠٠ ومابعدها (٢) F.v. Luschan فى *Archiv. fuer Anthropologie* ، ج ١٩ ، برانسويك سنة ١٨٩١ ، ص ٣١ وما بعدها ؛ وانظر المصادر التى أوردها F.Babinger فى *Schejch Bedr ed-Din*، ص ٩٩ وما بعدها (٣) *Isl.* ، ج ١٢ سنة ١٩٢١ ، ص ١٠٣ .

[بابنگر Franz Babinger]

« التدبير » مصدر : د ب ر .

(١) بمعنى السياسة والإدارة : يقول لغويو العرب فى شرح الفعل دبّر أنه من الاسم « دُبُر » وهو نقيض قُبُل . وهكذا نقرأ فى لسان العرب (ج ٥ ، ص ٣٥٨) أن التدبير فى الأمر « أن تنظر إلى ماتؤول إليه عاقبته » أو « ينظر فى عواقبه » ؛ ويستعمل هذا الفعل الآن للدلالة على معنيين: أولهما الحكم والإدارة ، وشاهد ذلك العنوان الذى أطلقه ابن أبى الربيع على مؤلف من مؤلفاته وهو « سلوك المالك فى تدبير الممالك » (انظر مادة « سياسة ») وثانيهما الإرشاد وتدبير المنزل (باليونانية أويكونوميا) وهو ما يعنينا فى هذا المقام . ومن الأمثلة على هذا ما ذهب إليه ابن خلدون فى مقدمته (طبعة Quatremère فى *Notices e Extraits* ، ج ١٦ ، ص ٦٢ ؛ ترجمة ده سلان فى *Notices et Extraits* ، ج ١٩ ، ص ٧٨) من أن « السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة بما يجب لمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه » .

وتدبير المنزل قسم من أقسام الفلسفة العملية الثلاثة التى نقلها العرب عن اليونان . وهذه الأقسام هى :علم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل، وعلم السياسة (انظر على قبيل المثال ابن سينا : أقسام العلوم العقلية فى مجموعة الرسائل،القاهرة سنة ١٣٢٨هـ، ص ٢٢٩ وما بعدها ؛ القفطى : تاريخ الحكماء ، طبعة ليبرت Lippert ، ص ٥٢ ، وغيرهما من أصحاب التواليف) ؛ وقد كان رتر Ritter أول من بيّن أن كل ما ألف المسلمون فى علم تدبير المنزل يمكن ردّه إلى كتاب تدبير المنزل (وقد فقدت النسخة اليونانية منه) الذى الفه بريسون Pryson المنتسب إلى مذهب الفيثاغوريين المحدثين ؛ وقد بقى من هذا الكتاب نسخة منقولة إلى العربية (نشرها شيخو فى مجلة المشرق ، ج ١٩ ، سنة ١٩٢١ ، ص ١٦١ — ١٨١ ، وذكره من القدماء صاحب الفهرست ، ص ٣١٥) ، وأخرى عبرية نقلت منها (ميونخ ، الفهرس العبرى ، ص ٢٦٣ ؛ Ritter فى *Is.* ، ج ٧ ، سنة ١٩١٧ ، ص ١٢ وما بعدها) وثالثة لاتينية نقلت منها أيضاً (مخطوط جالينوس المحفوظ فى درسدن ؛ وقد نبه إليه پلسنر Plessner). وفسر پلسنر كل ما يختص بهذا الموضوع

ودرسه ؛ ويستفاد من النتائج التى وصل إليها أن معالم التقدم الذى أصابه المسلمون فى هذا العلم إذا استثنينا ما قام به الناقلون والمقلدون من أمثال الدمشقى (الإشارة إلى محاسن التجارة ، الذى نشره رتر فى *Isl.* ، جـ ٧ ، ص ١ وما بعدها) وابن أبى الربيع (سلوك المالك) وموسوعة فخر الدين الرازى وابن الفنارى — هى كما يلى :

انفرد ناصر الدين بنشر كتاب تدبير المنزل لبريسون ضمن مؤلفه الموسوم بالأخلاق وزاد فيه من أنظار المسلمين والفرس ؛ وقد عدّ الناس فى جميع عهود الإسلام كتاب تدبير المنزل للطوسى مثالا ليس بعده مثال . وهو العمدة الذى استقى منه صاحب « أخلاق جلالى » ،ومعظم المؤلفين تناولوا هذا العلم كالغزالى والشهرزورى والآملى والإيجى ، وقد زاد الآملى فصلا فى علاقات الأسرة . وتعالج هذه الكتب مسائل الحصول على «المال» والمحافظةعليه وتنميته ومعاملة العبيد والمرأة والولد .

وقد توخت فى كل ما تناولته ناحية الحصول على أكبر نصيب ممكن من الثروة والسعادة .

ويذكر الفهرست أيضاً (ص ٢٦٣) مصنفاً آخر فى تدبير المنزل نقل إلى العربية ، وهو « كتاب روفوس فى تدبير المنزل لعلوسوس » (ولعل المقصود بالعين هنا غين أو فاء أو قاف) ويبدو أن هذا الكتاب قد ألف فى العهد اليونانى المتأخر ؛ ولا يمكن التثبت من اسم هذا المؤلف القديم على وجه اليقين ، ويرجع هذا بصفة خاصة إلى ندرة ما وصل إلينا من أسماء القدماء الذين كتبوا فى هذا العلم . وقد يباح لنا أن نذهب إلى القول بأنه رجل من أمثال فيلودموس Philodemus

وثمة ترجمة عربية أو موجز للكتاب الأول فى تدبير المنزل نسبت خطأ إلى أرسطو (وقد جرى الناس الآن على نسبتها إلى تيوفراسطس Theophrastes) وتضمنها مخطوط فى الإسكوريال (الغزيرى رقم ٨٨٣) مختلف الموضوعات عنوانه « كتاب أرسطو فى تدبير المنزل » ومخطوط آخر فى خزانة كتب شخص ببيروت يضم بين دفتيه عدة تواليف متباينة، عنوانه « ثمار مقالة أرسطو فى تدبير المنزل » (انظر ما كتبه المعلوف فى مجلة المشرق ، جـ ١٩ ، سنة ١٩٢١ ، ص ٢٥٧ — ٢٦٢) بيد أنه لم يتوفر أحد على دراسة هذين المخطوطين دراسة دقيقة ؛ ولم يرد ذكر هذا المؤلف لا فى الفهرست ولا فى ابن أبى أصيبعة ولا فى القفطى (انظر فيما يختص بذلك Baumstark : *Syrisch — arabische Biographien des Aristoteles* ، ليبسك سنة ١٩٠٠ ، ص ٥٣ ، وما بعدها) فى حين أنه يبدو أن أبا القاسم صاعد بن أحمد الأندلسى المتوفى عام ٤٦٢ هـ الموافق ١٠٦٩ — ١٠٧٠ م (انظر كتابه طبقات الأمم المطبوع فى القاهرة طبعة ليس عليها تاريخ ، ص ٣٩) كان هو أو من أخذ عنه على علم بمؤلف لأرسطو فى سياسة المنزل . ويدل وصول هذه الترجمة مخطوطة إلينا على أنها ظهرت فى أوساط نصارى العرب . ويذهب المعلوف إلى أن الناقل هو أبو الفرج عبد الله بن الطيب

المتوفى عام ٤٣٥ هـ (١٠٤٣ — ١٠٤٤ م) وليس لهذا الزعم من سند .

وكاتب هذه المادة بسبيل إعداد طبعة من هذا الكتاب وبحث عنه .

المصادر :

(١) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، القاهرة سنة ١٩١٢ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ وما بعدها (٢) Ritter : *Ein arab. Handbuch der Handelswissenschaft* في *Isl.* ، جـ ٧ ، سنة ١٩١٧ ، ص ٤ — ١٤ (٣) Plessner : *Der «Oikonomikos» des Neupythagoraeers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft* ، وهي رسالة فلسفية قدمت إلى جامعة برسلاو عام ١٩٢٥ (وقد نشر موجز لها ، وستنشر كاملة عن قريب) .

(٢) التدبير بمعنى تعليق عتق العبد بموت السيد . ودبر في هذه الحالة فعل من الاسم دَبُر ومعناه انتهاء الحياة أي الموت (انظر لسان العرب ، جـ ٩ ، ص ٣٥٨ ؛ المطرزي: المغرب ، المادة نفسها ؛ وإذا شئت التفصيل فانظر مادة « عبد ») وأوفى ما كتب في هذا الموضوع : Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita* ، رومة سنة ١٩٢٦ ، جـ ١ ، ص ١٢٢ .

[هفننگ Heffening]

« تَدَلِّيس» أو دِلِّيس (Dellys) : بلدة على شاطىء الجزائر وعلى مسيرة سبعين ميلا من مدينة الجزائر وأربعة أميال شرقي مصب نهر « سباو » Sebau أهم أنهار بلاد القبائل ، يفصلها عن هذه البلاد جبال تنتهي برأس بيگوت Beugut ؛ وتدليس على خط عرض ٥٥° ٢٠َ شمالا وخط طول ١° ٣٤َ ٥٠ً شرقي گرينوتش ؛ وتتكون البلدة من حيين متميزين ، حي وطني طرقاته ضيقة متعرجة، وحي أوروبي منسق البناء على هضبة ترتفع عن سطح البحر حوالى ١٧٥ قدماً . وفي سفح الهضبة ثغر بمنجاة من رياح الغرب والشمال الغربي لا يؤمه سوى قليل من قوارب التجارة على الرغم من أنه صالح لرسو السفن تأمن فيه على نفسها ؛ وأرباض تدليس مغطاة بأشجار باسقة وبساتين أحسنت فلاحتها ، والبلدة لذلك تسر الناظرين ؛ وقد بلغ مجموع سكانها ٣,٨٨٤ منهم ٢,٥٠٧ من أهل البلاد ، غير أنهم — مثل قبائل هذه الناحية — لا يتكلمون بغير العربية .

وقامت تدليس في موقع مدينة رُوسُكُرُّو Rusucurru الرومانية التي لم يكشف من آثارها سوى القليل (بقايا أسوار وصهاريج ... إلخ) ؛ ومن المحقق أن هذه المدينة قد خربت إبان الفتح العربي ، وظل موقعها قفراً مدة طويلة . ويذكر البكري (المسالك والممالك ، *Description de l'Afrique* ترجمة ده سلان ، ص ١٣٥) ثغراً إلى الشرق من مرسى الحجاج سماه مدينة بني جنّد ، بيد أن هذا الثغر هو فيما يبدو رأس جنت وليس تدليس ؛

ولم يرد هذا الاسم بصيغة تبَدِ لِّسْت وتَد لِّسْت ، أي الأكواخ ، إلا في الوقت الذى اتخذ فيه ملوك بنى حمّاد (انظر مادة « حمّاد ، بنو ») بجاية حاضرة لهم : وأصبح لهذه البلدة الصغيرة شأن ما في التجارة وفى الحرب بفضل موقعها الذى كان ييسر توشيج العلاقات بمن يعيشون فى وادى سباو ؛ وأقيم عليها وال من بنى حماد . وفى عام ٤٩٦ هـ (١١٠٢ - ١١٠٣ م) ولى عليها السلطان المنصور أميراً من أمراء المرية كان قد التجأ إلى إفريقية : ويصف الإدريسى (ص ١٤٠) « تداثليس » فيقول إنها بلدة على مرتفع من الأرض يحيط بها سور منيع أرباضها خصبة ، ويعيش فيها المرء بالقليل ، وإن بها كثيراً من الأنعام التى تصدّر إلى ما جاورها من البلدان : وانتقلت إلى حكم الموحدين عقب سقوط مملكة بنى حماد واستولى عليها يحيى بن غانية عام ٦٢٢ هـ (١٢٢٦ - ١٢٢٧ م) ثم تنازعها الموحدون وبنو زيان والحفصيون والمرينيون ، واستولى عليها المرينيون عام ١٣٩٤ م . ويروى الحسن بن محمد الوزان الزياتى Leo Africanus (الكتاب الرابع ، ترجمة شيفر Schefer ، جـ ٣ ، ص ٦٩) أن مُصير تدليس كان من مصير الجزائر : وقد وفد عليها - كما وفد على جميع المدن التى على الشاطئ - مهاجرون من الأندلس . وقد كان لهؤلاء أثر فى حياتها الاقتصادية والعقلية ؛ ويروى الحسن بن محمد الوزان الزياتى (كتابه المذكور) أن أهلها كانوا يشتغلون بالصباغة وكانت تجارتهم نافقة ، وقد عرفوا - فضلا عن ذلك - بإجادة العزف على العود. وهو يزعم أن زيهم فى الملبس كان كزى أهل الجزائر : ولما وجد أهل تدليس أن الجزائريين قد خضعوا للأندلس عام ١٥٧٠ اقتدوا بهم ، غير أن عروج (انظر هذه المادة) استحوذ على البلدة عام ١٥١٧ م . وأقام الترك حامية فيها وجعلوا منها قاعدة لحملاتهم على القبائل التى تقطن وادى سباو . وظلت تدليس خاملة الذكر إبان الحكم التركى على الرغم من أن أهلها كانوا على صلات دائمة بالجزائر بفضل البحر . وقد كانت قرية حقيرة عند ما استولى عليها الفرنسيون فى السابع من مايو عام ١٨٤٤ م ؛ وأنشئ بها حى أوروبى بعد ذلك بسنتين ؛ ووقف غزو بلاد القبائل دون تقدمها . وأعقب هذا الغزو انتقال القاعدة الحربية إلى تيزى أوزون وفورت ناسيونال أى الحصن الوطنى . وحاصرها أهل القبائل من جهة البر فى شهرى أبريل ومايو إبان الثورة التى حدثت عام ١٨٧١ م إلا أن مواصلاتها ظلت مكفولة بطريق البحر فعزّت على الثوار . وظلت بعد ذلك الوقت فى سلام لا يعبث بأمنها أحد ، بيد أن وقوعها فى الأطراف وصعوبة مواصلاتها قد حالا دون تقدمها ، ولم يقبل الأوربيون على استعمار أرباضها .

المصادر :

(١) Boulifa .S. A : Le Djurjura à travers l'histoire ، الجزائر سنة ١ٹ٣٥ ؛ (٢) Robin : Notes sur l'organisation militaire des Turcs dans la Grande Kabylie ، المجلة الإفريقية

سنة ١٨٧٣ (٣) انظر أيضا المصادر التي ذيلت بها مادتا الجزائر وبلاد القبائل .

[إيفر G. Yver]

« تَدْليس » معناها فى المعاجم العربية « كتمان عيب السلعة عن المشترى » ، وفى مصطلح الحديث كتمان عيب الحديث إما فى المتن ، أو الإسناد ، أو الشيخ المروى عنه الحديث .

والتدليس على ثلاثة أضرب هى :

١ — تدليس فى الإسناد .

٢ — تدليس فى المتن .

٣ — تدليس فى الشيوخ .

(ا) للتدليس فى الإسناد سبعة أوجه :

١ — أن يروى المحدث عن شيخ روى عنه أحاديث أخرى ، ولكن الحديث المدلس لم يروه عن الشيخ مباشرة وإنما رواه من آخر سمعه من الشيخ .

٢ — أن يذكر المحدث الإسناد الذى وصله الحديث عن طريقه ويغفل ذكر المحدثين الضعفاء أو الصغار أو غير الثقات .

٣ — أن يذكر المحدث اسما أو أسماء مع الشيخ الذى روى عنه الحديث وهو فى الواقع لم يسمع الحديث عنه أو عنهم .

٤ — أن يسكت المحدث لحظة بعد قوله « حدثنا » ، وبعد برهة يذكر اسما لم يأخذ عنه الحديث .

٥ — أن يعطى الشيخ إجازة لمحدث ليروى الحديث ويكون هذا المحدث لم يتلق العلم عنه .

٦ — أن يقول المحدث « حدثنا » أو « أخبرنا » وينسب الحديث إلى شيخه مع الإسناد على الرغم من أنه لم يسمعه عن شيخه .

٧ — أن يذكر المحدث اسم موضع مشهور ولكنه لا يعنى هذا الموضع وإنما يعنى موضعاً آخر بالاسم نفسه ، ويفعل المحدث هذا لكى يوهم سامعيه أنه جاب الآفاق فى البحث عن الحديث .

(ب) التدليس فى المتن ، ويسمى كذلك « مُدْرج فى المتن » .

أن يضمن المحدث الحديث عبارة من وضعه أو من وضع آخرين موهماً سامعيه بأن المتضمن جزء من الحديث ، وهذا النوع من الحديث يرد فى :

١ — أول الحديث ويسمى « المدرج فى أول المتن » .

٢ — فى وسط الحديث ويسمى « المدرج فى وسط المتن » .

٣ — فى آخر الحديث ويسمى « المدرج فى آخر المتن » .

(حـ) التدليس فى الشيوخ ، وهو أن يروى المحدث أنه سمع الحديث عن شيخه

ولا يذكر اسمه المشهور ، بل يذكر اسمه فقط أو لقباً من ألقابه أو اسما من أسمائه غير المشهورة ، ويغفل المحدث ذلك لأن شيخه ربما كان من المحدثين الضعفاء : وبهذا يكتم العيب عن سامعيه حتى يظن السامعون أن الحديث صحيح .

وقد قال سبط ابن العجمى المتوفى عام ٨٤١ هـ الموافق ١٤٣٨ م فى مصنفه « التبيين لأسماء المدلسين » أنه ندر حصول التدليس بعد عام ٣٠٠هـ (٩١٢م) ، وقال الحاكم المتوفى عام ٤٠٥ هـ الموافق ١٠١٤ م أنه لم يعرف بين المحدثين المتأخرين من عمد إلى التدليس إلا أبا بكر محمد بن محمد بن سليمان الباغَنْدى المتوفى عام ٣١٢ هـ (٩٢٤ م) .

وأول من صنف كتاباً فى التدليس هو أبو على الحسن الكَرابيسى المتوفى عام ٢٤٥ هـ الموافق ٨٥٩ م ، وتبعه النّسائى المتوفى عام ٣٠٣ الموافق ٩١٥ م ، والدارقطنى المتوفى عام ٣٨٥ هـ الموافق ٩٩٥ م ، والخطيب البغدادى المتوفى عام ٤٦٣ هـ الموافق ١٠٧١ م ، وابن عساكر المتوفى عام ٥٧١ هـ الموافق ١١٧١ م . ومن المتأخرين الذين صنفوا فى التدليس الذهبى المتوفى عام ٧٤٨ هـ الموافق ١٣٤٨م ، والعلائى المتوفى عام ٧٦١ هـ الموافق ١٣٥٩ م وغيرهم . وقد ضاعت مصنفات المتقدمين .

وقد وضع الذهبى منظومة فى التدليس ، يوجد جزء منها فى الطبقات الكبرى للسبكى (جـ ٥ ، ص ٢١٨) كما صنف العلائى رسالة فى الموضوع بعنوان « كتاب المدلسين » وأضاف أسماء أخرى إلى ما أورده الذهبى فى منظومته . وأكمل الحافظ أبو محمود أحمد بن إبراهيم المقدسى تلميذ الذهبى منظومة الذهبى بمعلومات استمدها من مصنف العلائى لكى يجعل المنظومة وافية بالغرض . وأضاف زين الدين العراقى المتوفى عام ٨٠٦هـ الموافق ١٤٠٣م بعض الأسماء على هامش مصنف العلائى . وهناك ذيل آخر يعتبر رسالة قائمة بذاتها فى الموضوع تنسب إلى أبى زَرعة المتوفى عام ٨٢٦ هـ الموافق ١٤٢٢ م . وأضاف سبط ابن العجمى أسماء أخرى إلى الذيل المتقدم كما صنف رسالة عنوانها « التبيين لأسماء المدلسين » ، وأتم ابن حجر العسقلانى المتوفى عام ٨٥٢ هـ الموافق ١٤٤٩ م جريدة الأسماء بإضافة أسماء أخرى ، وصنف كتاباً عنوانه « كتاب طبقات المدلسين » أو « تعريف أهل التقديس لمراتب الموصوفين بالتدليس » .

ويبلغ مجموع الأسماء الواردة فى مصنف العلائى ٦٨ اسما أضاف إليها أبو زرعة ١٣ اسما ، وسبط ابن العجمى ٣٢ اسما ، وابن حجر العسقلانى ٣٩ اسما .

ويبلغ مجموع الأسماء ــ بما فيها هذه الإضافات ــ ١٥٢ اسماً . وهناك جريدة مفصلة بأسماء هؤلاء المدلسين فى مصنف ابن حجر « كتاب طبقات المدلسين » المطبوع فى مصر عام ١٣٢٢ هـ ،

المصادر :

(١) ظفر الأمانى فى مختصر الجرجانى ، ص ٢١٣ وما بعدها (٢) *Journal of Asiatic Society of Bengal* سنة ١٨٥٦ ، ص ٢١٨ ؛ ج ٢ ، ١٩٣٦ ، ص ١ وما بعدها (٣) Salisbury : *J. Am. O. S.* ، ج٧، سنة ١٨٦٢، ص ٩٢ (٤) Risch : *Commentar dess Izz ad-Din ueber d. Kunstausdrucke der Traditionswissenschaft nebst Erlauterungen* ، ليدن سنة ١٨٨٥ ، ص ٢٠ (٥) Zprenger : *Mohammad* ، ج ٣ ، ص ٩٩ (٦) Goldziher : *Muhammedanische Studien* ، ج ٢ ، ص ٤٧ .

[هدايت حسين]

« تَدْمُر » : مدينة فى الشمال الشرق من دمشق بواحة فى الصحراء الكبرى ، واسمها الحالى تُدْمُر بضم التاء وسكون الدال وضم الميم ، وكان الإغريق يطلقون عليها كلمة پالميرا Palmyra ، ومن الراجح أن تكون تلك التسمية تحريفاً لاسم قديم كان شائعاً وقتذاك (انظر مقالة Hommel المنشورة فى *Zeitschrift. der Deutschen Morgenlaen-dischen gesellschaft* ج٤، ص ٤٥٧ ، وكذلك مقالة M. Hartmann المنشورة فى *Zeitschrift des Deutschen Palaestinavereins* عدد ٢ ، ج ٢٠ ص ١٢٨ ، ومابعدها) ويسقى هذه المدينة ينبوعان ماؤهما كبريتى ولكنه صالح للشرب بعد ترسيب محتوياته . وجوها غير ملائم للتفاوت الكبير بين درجة الحرارة نهاراً وبينها ليلا ، وقيظها غير محتمل صيفاً بيْنا يتساقط الثلج بها أحياناً فى الشتاء ؛ وقد عوضتها الطبيعة عما يشوب جوها من العيوب موقعاً جغرافياً ممتازاً جعلها نقطة اتصال بين الشرق والغرب تمر بها القوافل وخاصة بين الفرات ودمشق ؛ والقول بأهمية هذه المدينة ووجودها منذ العصور المتغلغلة فى القدم أمر لا يحتمل الشك ، ويؤيد هذا القول تلك النقوش المنسوبة إلى تجلات بلسر الأول من القرن الثانى عشر قبل الميلاد ، إذ أن مدينة تدمر الموجودة ببلاد « أمورو » التى نوهت بها نقوش هذا الملك الأشورى لابد أن تكون هى مدينة تدمر التى نحن بصددها (انظر مقالة E. Heisyner المنشورة فى *Orientalistische Literaturzeitung* سنة ١٩٢٣ ، ص ١٥٧ ؛ ومقالة Dhorme المنشورة فى *Revue Belge* ? =*R.B.* سنة ١٩٢٤ ، ص١٠٦) ولم يذكر شىء عن هذه المدينة إلا قبيل بدء العهد المسيحى ، وذكرت أيضاً فى التوراة إذ نصت الآية رقم ١٨ من الإصحاح التاسع من سفر الملوك على أن الملك سليمان بنى تَمَر فى فلسطين الجنوبية مع مدن أخرى ؛ وبمراجعة ما جاء فى سفر أخبار الأيام الثانى الآية رقم ٤ من الإصحاح الثامن مع ما جاء فى النصوص المختلفة الأخرى وما قاله يوسفوس Josephus فى كتابه *Archaeology* (ج ٨ ، ص ٦) نجد أن تمر هى تدمر نفسها .

ومن هذا يتضح ما كانت عليه تدمر من الاتساع والشهرة فى ذلك الوقت ، كما يتضح أن القصة التى ذاعت من بعد والتى جاء فيها

أن سليمان قد شيد هذه المدينة العجيبة كانت موجودة بالفعل فى ذلك الوقت أيضاً . وقد عرف العرب هذه القصة فيما بعد واحتفظوا بها مع الأسطورة الخيالية التى تزعم أن الجن قد ساعدوا الملك سليمان فى تشييدها (انظر النابغة البيت رقم ٢٢ وما يليه ؛ البكرى طبعة Wuestenfeld ص ٥١٤ وما كتبه الجغرافيون العديدون الذين سيأتى ذكرهم بعد) ويقول ابن الأثير (ص ١٦٦ من الجزء الأول طبعة تورنبرغ) إن الملكة بلقيس زارت الملك سليمان فى تدمر ودفنت هناك .

وقد راجت تجارة تدمر رواجاً كبيراً بانضمامها إلى الإمبراطورية الرومانية ، وتدفقت الأموال على هذه المدينة التى تحيط بها الصحراء القفراء الموحشة . ولبيان الطرق التى كانت تربط تدمر بالعالم الخارجى راجع كتاب (Dussaud : *Topographie Historique de la Syrie Antique et Médiévale* سنة ١٩٢٧ ، ص ٢٤٨ — ص ٢٧٠) وفى هذا العهد كتب عنها پلينياس Pliny نبذة مختصرة مفيدة دقيقة كل الدقة (*Hist. Nat.* جـ ٢٥)

وقد استغل تجار تدمر لمصلحتهم الخاصة العداوة التى كانت بين رومة وبلاد الفرثيين Parthia . وكانت الشروط التى وضعها الإمبراطور هدريان عندما تنازل عن أشور والعراق للفرثيين فاتحة عهد سلام طويل كان له أثر كبير فى رخاء هذه المدينة . وتوضح لنا المكوس الجمركية المدونة باللغتين الآرامية والإغريقية فى سنة ١٣٦ حركة الأعمال فى الجمهورية التدمرية فى ذلك الوقت : ونلمس أثر الإغريق فى تقدم الذوق الفنى لأهل تدمر عند ما نشاهد آثار معبد الشمس الفخمة وما إليه من أبنية جميلة .

وفى القرن الثالث تكشفت لأهل تدمر آمال جديدة جعلتهم يحلمون بتوسيع بلادهم ناحية الشرق واتخاذ مدينتهم عاصمة لها . فى بداية هذا القرن قامت أسرة آل ساسان الجديدة من الفرس فتجدد معها النزاع الشديد القديم مع الرومان ، وأتيحت لأهل تدمر فرصة لإظهار مقدرتهم السياسية . وقد آثر أودناتوس الثانى Odenathus (أذَيْنة) أمير تدمر بادئ الأمر أن ينضم إلى الفرس بزعامة سابور (٢٤١ — ٢٧٢) فلما أعرض عنه انضم إلى القائد الرومانى بالستا Ballista فى آسية الصغرى وأوقع بالفرس المتقهقرين هزيمة منكرة . وأصبح فى عهد جالينوس Gallienus الحاكم الفعلى للشرق كله ومنحه الإمبراطور لقب أغسطس Augustus ؛ وقد انتقلت السلطة إلى ابنه ڤبلاتوس Vabalathus بعد قتله عام ٢٦٦ — ٢٦٧ ولكن النفوذ الفعلى بقى لأرملته زنوبيا (زينب) وكانت سيدة موهوبة وسعت رقعة مملكتها وخاصة بفتح مصر . وقد تم لها ذلك بموافقة الإمبراطور أورليان Aurelian ولكن سرعان ما شبت الثورة فى تدمر ضد الرومان وهزمت زنوبيا عام ٣٧٠ وسلمت تدمر ، ولكنها ثارت من جديد فهدمها أورليان بما فيها من أبنية جميلة ، وفرت زنوبيا ، ولكنها أسرت وجيء بها إلى رومة . واشتهرت زنوبيا بجمالها وذكائها وما كان لها من تأثير قوى على معاصريها ، وتعرف عند

العرب باسم الزَّبّاء وإن كانت لم تذكر إلا فى قصص خرافية لا يعى التاريخ منها إلا القليل . ومما يذكر عنها أنها أغرت الملك العربى جَذيمة (انظر مادة «الحيرة») ثم قتلته بقطع شرايينه . وأراد ابن أخته عمرو بن عدى أن يتخلى عن واجب الأخذ بثأر خاله ولكن قصيراً الماكر حمله عليه ، وقد استطاع بالحيلة أن يوقع الملكة المخادعة فى يده ولكنها تناولت سماً كانت تحتفظ به دائماً فى خاتم تلبسه قبل أن يذيقها عمرو كأس المنون .

وبموت زنوبيا فقدت تدمر أهميتها : وقد أعيد تشييد أسوارها ولكنها لم تعد إلى ما كانت عليه ، وكسدت تجارتها وهى مصدر الرزق فيها . وفى هذا الوقت أخذت المسيحية فى الانتشار بتدمر وعاش بها بعض الأساقفة وشيد بها يوستنيانوس كنيسة : واستمرت تدمر تحت حكم الرومان زهاء ثلاثة قرون إلى أن أخذها العرب ، وقد حاول أهلها الدفاع عنها حين أشرف عليها خالد بن الوليد، ولكنهم عدلوا عن رأيهم وسلموها مختارين ليحفظوا لأنفسهم صفة أهل الذمة (انظر هذه المادة) ؛ ولكنهم ثاروا ثانية فأنفذ إليهم يزيد دِحْيَة ، فأخضعهم نهائياً بعد أن فتح دمشق : ولم تستعد تدمر رخاءها أثناء الحكم الإسلامى ، وكان أغلب سكانها من الكلبيين : وقد ثارت على مروان الثانى فيما ثار عليه من المدن فخرج إليها فى جنده وتصالح معها . ويزعم ابن الفقيه (٢٩٨هـ=٩٠٢م) أن مروان هدم جزءاً من أسوارها ، وفى رواية أخرى أنه لم يعدل عن تخريب المدينة تخريباً شاملا إلا عندما عثر على جسد امرأة ترتدى الفاخر من الثياب وعلى رأسها لوح من الذهب عليه نقش يحذره من القيام بهذا العمل : ويذكر كثير من الجغرافيين العرب مدينة تدمر فى إيجاز كثير ، فيتكلم بعضهم عن أبنيتها وآثارها الفخمة ، وقد أجمعوا على ذكر الأسطورة القديمة القائلة بأن الجن ساعدوا سليمان فى تشييده هذه المدينة : ويلاحظ ياقوت بعين الفطنة ولع الناس فى كل مكان بنسبة العمائر العظيمة إلى هذا الملك : ولقد كان لزلزال سنة ١١٥٧ الهائل أثر كبير فى تدمر ؛ ويلاحظ بنيامين التطيلى (١١٧٣) ملاحظة جديرة بالاعتبار وهى أنه لم يكن فى هذه المدينة أقل من ألفى يهودى قادرين على حمل السلاح : ويذكر الدمشقى – مع ما يذكره من آثار لا نظير لها – المسجدَ الذى كان يتألف سقفه من خمسة عشر حجراً ؛ وينسب أهل تدمر بناء قلعة المعن الكبيرة الواقعة فى شمالى المدينة إلى فخر الدين ملك الدروز المشهور (انظر هذه المادة) ولو أن ذلك فى حاجة إلى برهان . واختفت تدمر إبان تدهور الشرق ، وعاش أهلها فى قرية فقيرة فى معبد الشمس لا يعلم الغرب من أمرهم شيئاً حتى عام ١٦٧٨ ، وهنالك كشف هذه المدينة الشهيرة أعضاء الجالية البريطانية فى حلب . وفى عام ١٧٥١ قام روبرت وود Robert Wood بزيادة الكشف عنها ووصفها فى مجلد أنيق : وعندما بدأت الحركة التجارية تعود إلى الانتعاش استردت تدمر أهميتها بفضل موقعها على طرق القوافل . وفى وقتنا الحاضر

دبت فيها حياة جديدة إذ استخدمت السيارات لعبور الصحراء فجعلت الاتصال بين تدمر ومدن الشرق والغرب سريعاً ومريحاً :

المصادر :

(١) Partsch : *Palmyra, eine historisch* *Berichte d. saechs Ges. d. Wiss. (Klimatische Studien* ج ٧٤) (٢) بحث E. Honigmann المنشور فى *Zeitscthrii der Deutschen Palaestinavereins* ، ج ٤٧ ، ص٢٧ وما بعدها. وعن المكوس الجمركية اقرأ (٣) بحث Beckendorf المنشور فى *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft* ، ج ٤٢ ، ص ٣٧٠ — ٤١٥ ؛ وعن زنوبيا اقرأ (٤) الطبرى ، طبعة ده غويه De Gooje ، ج ١ ، ص ٧٥٥ — ٧٦٦ (٥) ابن الأثير طبعة Tornberg ، ج ١ ، ص ١٦٦ ؛ ص ٢٤٧ (٦) Caussin de Perçeval : *Essai sur l'histoire des Arabes* ج ٢ ، ص ٢٨ ، ٣٦ ، ١٩٦ — ١٩٨ (٧) Freytag : *Proverbia arabica* ، ج ١ ، ص ٤٢٤ وما بعدها (٨) A. v. Sallet : *Die Fuersten von Palmyra* سنة ١٨٦٦ (٩) L. Double : *Les Césars de Palmyre* سنة ١٨٢٧ (١٠) Grimme : *Palmyrae sive Tadmur urbis fâta quae fuerint tempore musilmico* سنة ١٨٦٦ (١١) فتوح البلدان للبلاذرى طبعة de Goeje ، ص ٣ (١٢) الطبرى ج ١ ، ص ٢١٠٩ ، ٢١٥٤ ، ٣٤٤٧ ، ج ٣ ص ٥٣ وما بعدها (١٣) ابن الأثير ج ٥ ، ص ٣٤٩ وما بعدها ، ص ٣٣٢ ، ج ٦ ، ص ٧٦ ، ج ٨ ، ص ٤٣٨ ، ج ١٠ ، ص ٤١٤ ، ج ١١ ، ص ١٢٢٤ (١٤) اليعقوبى : المكتبة الجغرافية العربية ، ج ٧ ، ص ٣٢٤ (١٥) الإصطخرى : المجموعة المذكورة ، ج ١ ، ص ١٣ (١٦) المقدسى: المجموعة نفسها ، ج ٣ ، ص ١٥٦، ١٨٦ (١٧) ابن الفقيه ، المجموعة نفسها ، ج ٧ ، ص ١١٠ ، ص ١٦٥ (١٨) ابن خرداذبه: المجموعة نفسها ، ج ٦ (١٩) معجم ياقوت طبعة Wuestenfeld ، ج ١ ، ص ٨٢٨ ، ص ٨٣١ (٢٠) الدمشقى طبعة Mehren ، ص ٣٩ (٢١) *The Itenerary of Benjamin of Tudela* ترجمه ونشره Asher سنة ١٨٤٣ ، ص ٨٧ (٢٢) Dawkins و Wood : *Les Ruines de Palmyre* سنة ١٨١٢ (٢٣) v. Oppenheim : *Vom Mittelmeer bis zum. Persischen Golf* سنة ١٨٩٩ ، ص ٢٧٨ ، ٣٣٧ (٢٤) W. Wright : *An Account of Palmyra and Zenobia* ، سنة ١٨٩٥ (٢٥) Cumont : *Fouilles de Doura-Europos* سنة ١٩٢٦ ، ص ٤٧ ، ٦٤ من النص .

[بول Fr. Buhl]

« تَدْمير »: اسم كورة بالأندلس ظلت حاضرتها قائمة حتى انحلال الخلافة الأموية ، ويذهب مؤلفو العرب إلى أن هذا الاسم مشتق من تعريب اسم الحاكم « تيودومير » من القوط الغربية الذى كان عامل « لُذَريق » ملك طليطلة فى مرسية أيام غزو العرب الأندلس .

وقد اشتهر تيودومير بوجه خاص بالمعاهدة التى عقدها مع موسى بن نصير (انظر هذه المادة) والتى حفظ نصها العربى من الضياع الضبى وابن عبد المنعم الحميرى . وقد نشرها لأول مرة « غزيرى » فى المكتبة الأندلسية (جـ ٧ ، ص ١٠٦) ثم تناولها كاسبار راميرو بالدرس المستفيض فى مؤلفه المنعوت تاريخ مرسية الإسلامى (ص ١١ — ٣٧) .

ويرى جغرافيو العرب أن كورة تدمير كانت ملاصقة لجيان والبيرة وأن أهم مدنها كانت لورقة وأوريولة ولقنت وقرطاجة ومرسية .

ولبيان تاريخ الإقليم فى العهد الإسلامى تراجع مادة مرسية .

المصادر :

(١) الإدريسى : المسالك والممالك ، ص ١٧٥ من النص ؛ ١٢٠ من الترجمة (٢) ياقوت : المعجم ، جـ ١ ، ص ٨٣١ — ٨٣٢ (٣) ابن عبد المنعم الحميرى : الروض المعطار ، طبعة أسبانيا ، رقم ٥٣ (٤) الضبى : بغية الملتمس ، رقم ٦٧٥ ، ص٢٥٩ (٥) J. Alemany Bolufer : *La geografia de la Peninsula iberica en los excritores arabes* ، غرناطة سنة ١٩٢١ ، ص ٩٥ — ٩٦ .

[ليفى بروفنسال E. Lévi-Provençal]

« تِدُورة » : جزيرة بركانية صغيرة غربى هلمهرة Halmahera فى الجزء الشرقى من أرخبيل الملايو . وهى خاضعة من الناحية الإدارية لقيمية « ترناتة » Ternate وكانت حكومة الهند الشرقية الهولندية لا تتولى أمرها مباشرة .

وهى تكوّن مع بعض الجزر الصغيرة وجزء من « هلمهرة » إقليما يسمى تدورة أيضاً يتمتع باستقلال ذاتى، وكان على رأسه سلطان إلى سنة ١٩٠٩ حيث تولى الحكم مجلس من الأعيان .

ويشبه سكانها أهل ترناتة من جميع الوجوه (انظر هذه المادة) وقد دخلها الإسلام حوالى عام ١٤٣٠ كما يستفاد من المصادر البرتغالية ؛

وأثر بين الأهلين أن أول من علمهم الإسلام أعرابى يدعى الشيخ منصوراً، وأن أول من آمن من حكامهم هو «تجِلْياتى » ويقال أيضاً «تجِلْياتو» «أو تجِيرى ليلْياتو» حوالى عام ١٤٩٥ وتسمى جمال الدين .

المصادر :

(١) T.S.A. de Clercq : *Bijdragen tot de Kennis der residentie Ternate* ، ليدن سنة ١٨٩٠ .

[راسرز W. H. Rassers]

«تَذْكِرَة» : لفظ عربى للدلالة على مايستذكر به الحاجة ، وهو من الفعل ذَكَرَ ، ويرد فى كثير من أسماء الكتب المعروفة ككتاب « التذكرة الناصرية » فى علم الهيئة لنصير الدين الطوسى ، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ،

وتذكرة الشعراء الجامع لتراجم المشهورين من شعراء الفرس ؛

وفى لغة الدواوين بمعنى رخصة ومفكرة وجواز . وترد « يول تذكره سى » بمعنى جواز السفر ، و « مرور تذكره سى » بمعنى جواز المرور من دار المكوس ، كذلك ترد للدلالة على أوامر تولية القضاة ، وتسمى براءت إذا صدرت إلى رجال الدين .

وقد عرف فى نظام الحكم التركى القديم منصبا تذكره جى (موزع التذاكر) أحدهما فوق الآخر ، وهما منصبان هامان يتبعان مباشرة قاضى العسكر (انظر هذه المادة) ولصاحبيهما من المكانة ما يؤهلهما لمجالسة الصدر الأعظم .

المصادر :

(١) انظر القواميس (٢) M. d'Ohsson : *Tableau général de l'Empire Othoman*، پاريس سنة ١٧٩١ ، جـ ٤ ، ص ٥٣٩ ، ٥٩٧ .

[كارّاده ڤو B. Carra de Vaux]

« تَرَانْچى » : كلمة فى اللغة التركية الشرقية معناها الزارعون ، تستعمل علماً على قوم فتدل على المستعمرين الذين كانت تبعث بهم الحكومة الصينية فى منتصف القرن الثامن عشر من بلاد كاشغر إلى وادى إيله (Radloff : *Woerterbuck* جـ ٤ ، ص ٨٤١) . ويبلغ من أمر الترانچى فى وادى إيله أن اعتبروا أنفسهم السكان الوطنيين (يرليغ ؛ Radloff : جـ ٢ ، ص ٣٤٣) ؛ ويبلغ عددهم ٦٠٠٠ أسرة منهم ٤,٠٠ أسرة على الشاطئ الأيمن لنهر إيله و١٩٠٠ على الشاطئ الأيسر (إذا أردت زيادة التعريف انظر Radloff : *Aus Sibirien* ، جـ ٢ ، ص ٣٣١ وما بعدها) ؛ وقد زاد عددهم وفق إحصاء عام ١٨٣٤ إلى ٨,٠٠٠ أسرة . وكانت حياتهم ميسرة حتى بداية الثورة التى قام بها المسلمون فى بلاد كاشغر ، ثم أعسرت لكثرة ما ألقى عليهم من أعباء الحرب ؛ وثار سكان وادى إيله أيضاً بعد عام ١٨٦٣ ؛ واستطاع الترانچى بعد قتال عنيف أن يستقلوا بولايتهم تحت إمرة السلطان أبى العلاء أو أعلى خان (انظر مادة « قولجه ») . وفى عام ١٨٧١ فتح الروس هذه الولاية وظلوا يحكمونها إلى عام ١٨٨٢ ؛ وكان عدد الترانچى ٥١,٠٠٠ نسمة رحل منهم ٤٥,٣٧٣ نسمة إلى المناطق الروسية عندما أعيد وادى إيله إلى الصين بمقتضى معاهدة سانت بطرسبرغ المبرمة فى ٢٤ فبراير عام ١٨٨١م ؛ واستقروا فى ناحية سمريچية *Semiryenchenskaya Oblast* وكان زعيم هؤلاء المهاجرين تاجراً سرياً يدعى والى أخون يولداشف .

وكان الترانچى غالبية السكان فى مدينة ياركند التى أنشئت وقتذاك (بلغ عددهم عام ١٩١١ : ١٦,٠٠٠ من ٢٥,٠٠٠ نسمة) . وقد نزعت منهم كثير من الأراضى التى كانت قد أقطعت لهم فأعطيت قوزاق الروس قبل عام ١٨٨٧ م ونزح الترانچى إلى بقاع أخرى . ولم تقف شهرة الترانچى

على الزراعة وفلاحة البساتين ، ذلك أنه كان فيهم أيضاً الصانع الماهر والعامل المجد ، ويقال إنه لا يشق لهم غبار فى البناء باللبن . وكان عددهم وفق إحصاء عام ١٨٩٧ : ٥٥,٩٩٩ نسمة ، كما أنهم أحصوا بعد ذلك فزاد عددهم إلى ما يقرب من ٨٣,٠٠٠ نسمة . وبلغ عددهم فى إحصاء عام ١٩٢٠ : ٦٢,٣٠٣ نسمة . وساءت حالهم كثيراً من جراء فتنة القره قرغيز عام ١٩١٦ وما صحبها من أحداث . وكان عدد الترانچى فى حواضر ناحية ياركند عام ١٩١٧ : ٦,٧٣٦ نسمة فقط ، وهو تناقص كبير إذا لاحظنا ما سبق أن ذكرناه من أنهم بلغوا ١٦,٠٠٠ نسمة فى مدينة ياركند وحدها .

وليس للترانچى فى روسيا السوڤيتية وحدة سياسية ، فهم يعيشون فى جمهورية قازاقستان المستقلة استقلالا ذاتياً ؛ كما يعيشون أيضاً فى مستعمرة لهم فى بيرام على من أعمال بلاد التركمان . ويزعم الترانچى والتركمان (كاشغرلق) الذين نزحوا فيما بعد من بلاد كاشغر أنهم من الجنس الأويغورى ، وهو زعم خاطئ لأن الأويغور لم يغرّبوا إلى هذا الحد فى عصور التاريخ .

وكان عدد الترانچى الباقين فى بلاد الصين فى بداية القرن العشرين حوالى ٨,٢٠٠ نسمة ، وقد حاولت السلطات الصينية إغراء الترانچى الذين هاجروا إلى روسيا بالعودة إلى موطنهم ، وأصابت فى دعوتها شيئاً من النجاح .

المصادر :

(١) W. Radloff : *Aus Sibirien* ، الطبعة الثانية ، ليبسك سنة ١٨٩٣ ، جـ٢ ، ص ٣٣١ وما بعدها (٢) W. Massal'skiy : *Turkestankiy Krai* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٩١٧ ، ص ٤٠٣ وما بعدها (٣) *Aziatskaya Rossiya* الطبعة الرسمية ، سانت بطرسبرغ ١٩١٤ ، جـ١ ، ص ١٧٤ (٤) *Materiali po obsliedovaniyu tuzemnago i russkago Zemlepol'zovaniya v. Semiryechenskoi Oblasti* ، الطبعة الرسمية (٥) *T. V. Taranchi Cast' I Zekst. Cast' II Zablici* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٩١٤ (٦) وانظر أيضا مصادر مادة قولجه .

أما عن أحوال الترانچى الآن فانظر :

(١) *Spisok narodnostei Soyuza Sov Soc. Respublic, Zpod redak I. I. Zarubina* ، لينينغراد سنة ١٩٢٧ ، طبعة المجمع اللغوى ، ص ٣٤ .

أما عن لغة الترانچى وأدبهم فانظر :

(١) W. Radloff: *Proben der Volkslitteratur dr tuerkischen Staemme* ، جـ٦ (٢) *Dialect der Taraántschi* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٨٦ (٣) N.N. Pantusow: *Zaranchinskiya piesni* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٩٠ *Zap. Imp. R. Geogr. Obschh. no otdel etnogr* ، المجلد ١٧ ، ١ .

[W. Barthold بارتولد]

« التراويح » : كلمة عربية وهى صيغة الجمع من المفرد الشاذ « تَرْويحة » ؛ والتراويح هى الصلوات التى تقام فى ليالى رمضان .

وجاء فى الحديث أن النبى أشاد بها وإن كان فى الوقت نفسه قد بيّن أنها ليست من الفرائض (البخارى ، التراويح ، حديث ٣) .

ويروى أن عمر كان أول من جمع لها المصلين خلف قارئ من القراء فى مسجد المدينة آحاداً أو جماعات (المصدر نفسه ، حديث ٢) ، وأثر عنه أنه كان يفضل الشطر الأول من الليل للقيام بها .

ويوصى الشرع بالقيام بالتراويح بعيد صلاة العشاء ، وهى عشر تسليمات فى كل منها ركعتان ، وبعد كل أربع ركعات ترويحة ، ومن ثم سميت هذه الصلوات بالتراويح . وركعاتها عند المالكية ست وثلاثون . وهم يعتبرونها من صلوات السنة ولها أهمية جميع الشعائر التى تؤدى فى رمضان (انظر هذه المادة) . ويفضل الشيعة أداء ألف ركعة خلال شهر رمضان .

ويجتمع الناس فى مكة خلف الإمام ، في جماعات يتراوح عددها بين العشرة والمائة والخمسين ، ويصلى الإمام بالناس متطوعاً حتى ولو كان معيناً من الحكومة . وللتلاوة القرآن المكان الأرفع فى هذه الصلوات . ولمن لا وقت له أن يوجز ، فى حين يظل آخرون خلف الإمام يتلون القرآن مرة أو أكثر في ليالى رمضان ، بل إن هناك من يمكث فى المسجد بعد التراويح للقيام بما عليه عليه الورع من شعائر .

ويجتمع الناس فى « آچن » زرافات لأداء التراويح وإن كان « التونكو » هو الذى يقوم بالنصيب الأكبر منها عادة . بينما يقنع الآخرون بأن يرددوا معه فى غير خشوع لفظ آمين مع الصلاة على النبى . ويستحق التونكو على جهوده هذه زكاة الفطر (*Ver. Ak. Amst.* مجموعة جديدة ، جـ ٢٥ ، رقم ٢) . وقد ردّ فنسنك فى كتابه (*The Arabic New year*) شعائر رمضان إلى العصر الجاهلى .

المصادر :

(١) البخارى ، التراويح ، مع الشروح (٢) موطأ مالك ، الصلاة فى رمضان مع شرح الزرقانى (٣) أبو إسحاق الشيرازى ، التنبيه ، طبعة جوينبول ، ص ٢٧ (٤) الرملى : النهاية ، القاهرة سنة ١٢٨٦ هـ ، جـ ١ ، ص ٥٠٣ وما بعدها (٥) ابن حجر الهيتمى : التحفة ، القاهرة سنة ١٢٨٢ هـ ، جـ ١ ص ٢٠٥ وما بعدها (٦) أبو القاسم الحلى : شرائع الإسلام ، كلكتة سنة ١٢٥٥ هـ ، ص ٥١ (٧) Caetani : *Annali* سنة ١٤ هـ ، فقرة ٢٢٩ وما بعدها (٨) Juynboll : *Handleiding* ، ليدن سنة ١٩٢٥ (٩) Snouck Hurgronje : *Mekka* ، جـ ٢ ، ص ٨١ وما بعدها (١٠) الكاتب نفسه : *Mekkanische Sprichworter* ، رقم ٤٩ (١١)

الكاتب نفسه : De Atjéhers جـ ١ ، ص ٢٤٧ وما بعدها (١٢) d'Ohsson : Tableau général de l'empire othoman ، باريس سنة ١٧٨٧ ، جـ ١ ، ص ٢١٤ وما بعدها ، وتجب الحيطة عند الرجوع إلى هذا الكتاب (١٣) Lane : Manners and Customs of Modern Egyptians ، لندن وپيسلى Paisley سنة ١٨٩٩ ، ص ٤٨١ .

[فنسنك A.J. Wensinck]

«تربت حيدرى» : (انظر مادة «زاوه»)

«تربت شيخ جام» : اسم مكان فى الشمال الشرقى من فارس بإقليم خراسان على مقربة من الحدود الأفغانية . وموقعها على التحقيق على خط طول ٦١° شرقاً وخط عرض ٣٥° شمالا ، وهو مرتفع فى الطريق الممتد بين مشهد وهراة ، وتبلغ المسافة بين تربت شيخ جام ومشهد ٩٦ ميلا تقريباً ، أى ما يقرب من نصف المسافة بين مشهد وهراة . وتربت شيخ جام على رافد نهر هرى رود وكان عدد بيوتها فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ٢٠٠ بيت (Conolly حوالى عام ١٨٣٠) وأحصاهم ييت Yate حوالى نهاية القرن التاسع عشر (١٨٩٤) بـ ٢٥٠ بيتاً تقريباً . وقد لاحظ الرحالة ييت أن السكان يطلقون على المكان اسم « جام » ويسمون أنفسهم « جامى » . وكانت تقطن المكان عام ١٨٩٤ حوالى ٤,٠٠٠ أسرة كلها من الفلاحين ولهم شيخ منهم . وكان الجاميون عندما زار ييت قريتهم تحت السلطة المباشرة لعامل الإقليم . وفى تربت شيخ جام حصن بدائى من الطين . وفى ناحية الشرق من القرية ضريح الولى الذى سميت باسمه . وقد كان شيخا من المتصوفة يدعى أحمد جامى توفى عام ٥٣٦ هـ الموافق ١١٤٢ م (انظر مادة « أحمد جامى ») . ويقول ابن بطوطة (طبعة باريس ، جـ ٣ ص ٧٥ وما بعدها) أن هذا الشيخ كان يعرف باسم شهاب الدين أحمد ، وأن المكان فى حوزة ذريته وأنه مستقل تمام الاستقلال عن سلطة الدولة ، بيد أن ما رواه ابن بطوطة عن الشيخ أكثر من ذلك ليس إلا أساطير محلية ليس لها قيمة تاريخية . وقد زار تيمور الضريح كما زاره بعد ذلك همايون .

وكان اسم المكان فى القرون الوسطى بوز جان (پوچكان) ، ويورد ياقوت (جـ ٣ ، ص ٨٩٠ وما بعدها) اسمها بصيغة أخرى هى فُنْز أو فَنْز وينسب إليها بعض العلماء فيقال الفَنْزى كما ينسب إليها فيقال « البُوزجانى » ، وكانت قصبة ناحية جام (وترسم كذلك زام)، وهى فى الشمال الشرقى من قوهستان . ويقول ياقوت إن بوزجان على مسيرة أربعة أيام من نيسابور وستة من هراة ، بينما يقول الإصطخرى (ص ٢٨٢) إنها على مسيرة أربعة أيام من بوشنج ويتبع المدينة أكثر من ١٨٠ قرية ، وهى فى مكان خصب كثير الماء . ويقول ابن رستة (ص ١٨١) إن جام من التسعة عشر رستاقاً التابعة لنيسابور ؛ ويقول المقدسى (وفق النص الذى أورده ده غويه ص ٣١٩ ، تعليق هـ) أن اسم بوزجان إنما يطلق فحسب على «القصر» بذاته لا على الإقليم جميعه

وما فيه من القرى التابعة له (انظر مادة « شهر ») . وليس لدينا شك فى أن الملاحظة الواردة فى هذه الفقرة ليست واضحة ، فهو فى ص ٣٢١ (تعليق ب) يعود فيجعل القصر هو المدينة .

المصادر :

(١) G. Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate، ص ٣٥٦وما بعدها(٢) E. Yate: Khurasan and Sistan ، ص ٣٥ وما بعدها (٣) C. Ritter : Erdkunde جـ ٨ ، ص٢٦٤(ومابعدها ٢٧٨، ٢٨٦ومابعدها(٤) C. Barbier de Meynard: Dictionnarie... de la Perse ، ص ١٢١ ، ١٤٩ وما بعدها .

[بوخنر V.F. Buchner]

« تِرْجُمان » : لهذه الكلمة فى مصطلح التصوف التركى معنيان :

١ — عضو فى طريقة صوفية يصحب المبتدئ خلال مدة تلقينه أصول هذه الطريقة ويكون له بمثابة الترجمان الروحى . ويقود المريد الذى يتلقى أصول الطريقة البكتاشية ترجمانان إلى حضرة الشيخ ، بينما يمثل أحد عشر رجلا آخرون الأئمة الأحد عشر ؛ وفى خلال هذا الاحتفال يقوم هذان الترجمانان بإرشاد المريد وتلقينه الصيغ التى يتلوها (انظر J. P. Brown : The Darvishes or oriental Spiritualism طبعة روز H.A. Rose لندن سنة ١٩٢٧ ، ص ٢٠٦ وما بعدها) ؛

وتشبه وظيفة هذين الترجمانين أعمال طبقة خاصة من الموظفين فى نظام الطوائف الإسلامية يعرف الواحد منهم — وفقاً لما جاء فى كتب الفتوة — « بالنقيب » أو ترجمان اللسان أو ترجمان القدم ؛ ويقوم هذان الترجمانان خلال الاحتفال بقبول عضو جديد فى الطائفة بأعمال تشابه الأعمال التى يقوم بها التراجمة فى الطريقة البكتاشية (انظر Thorning: Beitraege zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens ، برلين سنة ١٩١٣ ، ص١٠٦ وما بعدها) .

٢ — وتدل أيضاً كلمة ترجمان فى الطريقة البكتاشية على الصلاة ولا تطلق إلا على صلوات خاصة تتلى فى مناسبات معينة ، ويقال أيضاً إن كلمة ترجمان هى كلمة أو عبارة السر عند البكتاشية (انظر Brown : The Darvishes ص ١٨٠ ، ١٩٩) .

[كرامرز J.H. Kramers]

«تِرْجمان» : صيغة تركية للكلمة العربية تَرْجمان (انظر محمد حفيد : الغلطات المشهورة ، ص ١١٠)؛ وهى من أصل آرامى دخلت إلى العربية منذ عهد متقدم . وكان للتراجمة على الدوام شأن هام فى الصلات التجارية والسياسية بين الدول الإسلامية والشعوب الأجنبية . وبدأ نشاط هؤلاء التراجمة يظهر على صفحات التاريخ بشكل جلى منذ القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) إذ يرجع إلى ذلك العهد تاريخ أقدم ما أبرم من المعاهدات المعروفة التى عقدت بين المدن أو الدول المسيحية وبين الحكام المسلمين لدول البحر المتوسط . وقد درس

ده ماس لا ترى De mas Latrie المعاهدات التى أبرمت مع ولايات إفريقية الشمالية ، ويتضح منها أن الترجمانى » Torcimani كانوا طائفة من العمال لاغنى عنهم فى الميئات التجارية المعروفة باسم « دور المكوس » فى الثغور التى تصل إليها التجارة الأجنبية ، ويمكن الرجوع إلى كتاب ده ماس لا ترى (المقدمة ، ص ١٨٩ وما بعدها) فيما يختص بالصيغ اللاتينية والأوربية لكلمة ترجمانى Torcimani : وكانت الصفقات التجارية جميعاً لا تكاد تتم إلا بوساطة هؤلاء التراجمة الذين كانوا يؤلفون غالباً نوعاً من النظام الطبقى ، وكانت أقوالهم حجة فى كل مكان . وكانت تجبى مكوس خاصة على البضائع التى يتم تبادلها عن طريقهم . وكانت السلطة المحلية تنتخب هؤلاء التراجمة بادئ الأمر ، وهم إما مسلمون وإما نصارى أو يهود . وكان يوكل أمر كل تجارة أجنبية إلى واحد منهم فى بعض الجهات ، وكان لا يستغنى عن وجود بعض هؤلاء التراجمة عند إبرام المعاهدات ، أو عند تفسيرها إذا لزم الأمر ، وذلك عندما يكون نصها غامضاً ، وفى هذه الحالات كان يثبت بصفة خاصة اسم المترجم فى نص المعاهدة . ويتضح أيضاً من هذه المعاهدات أن بعض المترجمين كانوا على اتصال وثيق بحاكم المنطقة التى هم فيها ، وورد ذكر تراجمة بلاد الشام فى المصادر الفرنسية عن الصليبيين .

وظل قدر التراجمة وعملهم فى أيام الدولة العثمانية على ما كانا عليه فى القرون السابقة. وكثرت الصلات التجارية والسياسية وعظم شأنها فاشتدت الحاجة إلى المترجمين القادرين الذين يعتمد عليهم ، ومن ثم كثر ذكرهم فى المصادر التاريخية ، والاسم الشائع لهؤلاء المترجمين فى المصادر الأوربية هو دروگمان Drogman أو دراگومان Dragoman ، وظل كذلك الاسم الفرنسى « تريشمان » Truchement مستعملا مدة طويلة : وكان التراجمة فى جميع الدواوين التركية بكثير من الثغور، كما كانوا فى قنصليات الدول الأجنبية فى هذه الثغور : وكان التراجمة فى العاصمة أعظم شأناً : واستخدمت دور السفارات الأجنبية كثيراً من هؤلاء التراجمة .

وكان منصب ترجمان الحكومة التركية أهم هذه المناصب جميعاً ، ومن المحتمل أن هذا المنصب كان موجوداً فى عهد السلطان محمد الثانى : وكان صوباشى على بك هو أول ترجمان للباب العالى ، وهو الذى أبرم معاهدة الصلح مع البندقية سنة ١٥٠٢ . وأعقبه يونس بك المتوفى عام ٩٤٨ هـ (١٥٤١ — ١٥٤٢ م) وقد أسفر مراراً إلى البندقية. وشيد يونس هذا مسجداً بالآستانة يعرف باسم « درغمان مسجدى» (انظر سجل عثمانى ، ج ٤ ، ص ٦٧٧ : حديقة الجوامع رقم ٢٢٦) . وكان يونس بك يونانى الأصل ، كما كان خلفه أحمد ألمانياً من فينا ، وكان اسمه الأول هينز تولمان Heinz Tulman . وكان مراد بك ترجماناً للباب العالى فى القرن السادس عشر ، وكان مجرياً أسر فى وقعة « مهاج » واشتهر بأنه مؤلف رسالة جدلية فى الدفاع عن الإسلام وناظم ترنيمة كتبها بلغات ثلاث : التركية واللاتينية والمجرية . (نشرها

F. Babinger في *Literaturdenkmaeler aus Ungarns Tuerkenzeit* ، برلين سنة ١٩٢٧ ، وانظر أيضاً صفحة ٣٨ وما بعدها من هذا الكتاب فيما يختص بالأخبار عن تراجمة الباب العالى) ، وكان لدى الباب العالى فى ذلك الوقت عدد من التراجمة وكان كبيرهم « الباش ترجمان » ، وجلهم دون استثناء من النصارى (يونان وألمان وإيطاليين) ؛ ولما ازدادت العلاقات الأجنبية فى الدول العثمانية أهمية وأصبحت أكثر تعقيداً عن ذى قبل ، ازداد نفوذ تراجمة الباب العالى حتى أصبح مركز ترجمان الباب العالى يكاد يكون وراثياً فى أسرتى مافروكورداتو Mavrogordato وغيكا Ghika اليونانيتين . وجرت العادة بأن يختار التراجمة ولاة لإمارات الدانوب ؛ ولما كان من النادر فى ذلك الوقت أن نجد من بين الترك أنفسهم من يعرف اللغات الأوربية ، فإن أثر هؤلاء الوسطاء على السياسة التركية الخارجية كان كبيراً جداً ؛ وكثيراً ما كان يصدر الأمر بقتل من سبق لهم أن ولوا منصب كبير التراجمة . ولم تستطع الحكومة التركية التخلص من مساعدة هؤلاء الموظفين الذين لم يركن تماماً لأمانتهم وإخلاصهم إلا فى عهد السلطان محمود الثانى فى الوقت الذى زادت فيه أهمية ونشاط « رئيس أفندى » (انظر هذه المادة) . ولم يدرس بعد الدور الذى قام به تراجمة الباب العالى فى السياسة العثمانية .وقد أورد ڤون هامر Von Hammer فى كتابه (*Geschichte des osmanischen Reiches* ج ٧ ، ص ٦٢٧) بياناً غير كامل بأسماء هؤلاء التراجمة .

وقد كان تراجمة السفارات والقنصليات بمثابة وسطاء دوليين لا يقل نفوذهم عن نفوذ تراجمة الباب العالى . وهم بوجه عام من طبقة هؤلاء التراجمة ، أعنى أنهم مسيحيون كالتراجمة الذين فى خدمة الدولة العثمانية . وتضمن لهم المعاهدات والامتيازات وكذلك الإجازات « براءات » التى يمنحهم إياها السلطان ، حماية الدولة التى يقومون بخدمتها فى فى القنصلية أو فى السفارة . ومن وظائفهم الخاصة التى ينص عليها صراحة فى الامتيازات أن يقوم التراجمة بتمثيل القناصل فى القضايا التى تمس رعاياهم وتعرض على المحاكم التركية ، وهذه الوظيفة مستمدة من حق القناصل فى مباشرة هذا العمل ، وليس من شك فى أن هذه الوظيفة قد تطورت عن الدور الذى قام به التراجمة منذ العصور الوسطى . ومنذ القرن الثامن عشر ازداد نفوذ الدول الأوربية وممثليها فى تركية وأصبح الباب العالى لا يطيق تدخل التراجمة فى الشئون التركية ، يضاف إلى ذلك أن القناصل قد غالوا فى حقهم فى انتخاب التراجمة من بين رعايا الترك ، وسلخ هؤلاء التراجمة من سلطان حكومتهم . وكان من نتيجة احتجاج الباب العالى على هذا الأمر أن ضيق من حق اختيار السفارات والقنصليات للتراجمة الترك وذلك بمقتضى الاتفاق الذى عقد بين الحكومة التركية وهيئات التمثيل الأجنبية فى سنة ١٨٦٣ . وفى حوالى ذلك الوقت أخذت معظم الحكومات الأوربية فى إعداد طبقة خاصة من التراجمة من بين رعاياها ، وهذا الإعداد تطلب تدريباً خاصاً . وكان رؤساء التراجمة فى سفارات الدول العظمى بالآستانة هم أصحاب الشأن

المعترف بهم ، حتى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وفى بداية القرن العشرين ، فى القيام بالمفاوضات المختلفة مع الباب العالى وخاصة ما كان منها متصلا بتفسير الإمتيازات وتطبيق الحقوق الممتازة الخاصة بتلك الأراضى ، وهى الحقوق التى بنيت على هذه المعاهدات . ومهما يكن من الأمر فإن الحكومة التركية قد ألغت الامتيازات فى سنة ١٩١٤ ورفضت فى الوقت نفسه الاعتراف بالموظفين الذين يعملون فى السفارات والقنصليات بلقب ترجمان . وعلى ذلك فإن هذا اللقب لا يستعمل الآن فى تركية رسمياً .

المصادر :

(١) L. de Mas Latrie : *Traités de paix et de commerce et document divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afriqu Septentrionale*، باريس سنة ١٨٦٦ ، ص ١٨٦ وما بعدها ، ٢٨٥ وما بعدها (٢) von Hammer : *Geschichte des osmanischen Reiches* ، انظر الفهرس (٣) Martens-Skerst : *Das Consular wesen und die Consularjurisdiction im Orient*، برلين سنة ١٨٧٤ (٤) G. Pelissié du Rausas : *Le Régime des capitulations dans l'Empire ottoman* ، باريس سنة ١٩١٠ (٥) H. Almkvist : *Ein Dragoman-Diplom aus dem vorigen Jahrhundert*، أبسالا سنة ١٨٩١ .

[J.H. Kramers كرامرز]

«ترحالة» : الاسم التركى لتركّلة «Trik(k)ala» ، وهى مدينة فى تساليا الغربية باليونان على نهر تركّالموس Trikkalmos الزاخر وعلى ارتفاع أربعمائة قدم فوق سطح البحر ، وهى على السكة الحديدية بين ڤولوس Volos وكَلَبَكَه Kalabaka ولا أثر اليوم لمدينة ترحاله التى لم تكن تبعد كثيراً عن مدينة تركّه Trikka القديمة ولا لمعبد أسقليبوس Asclepius الشهير ، وقد ضمت هذه المدينة إلى اليونان فى سنة ١٨٨١ ، وكانت قبل ذلك من أملاك الدولة العثمانية ، إذ استولى عليها بايزيد الأول عام ٧٩٨ هـ الموافق ١٦ أكتوبر سنة ١٣٩٥ (انظر حاجى خليفة : *Rumeli und Bosna* طبعة Hammer ص ١٠٩ ؛ J.V. Hammer : *Geschichte des osmanischen Reiches* جـ ١ ، ص ٢٤٩) . وقد استولى الترك على هذه المدينة فى نفس الوقت الذى استولوا فيه على لارسا (بالتركية : يكّى شهر ، انظر هذه المادة) وكانت هذه المدينة بعد ذلك من أملاك طرخان أوغلى (انظر هذه المادة) وهى من أقدم وأشرف الأسر العثمانية . وقد استقر هؤلاء فى مدينة ترحالة فى عهد السلطان سليمان القانونى بعد أن طردوا من بودابست (انظر Belon : *Les observation de plusieurs singularités etc.* ؛ باريس سنة ١٥٥٥ ، ورقة رقم ٥٨) وأنشأ عمر بن طرخان فى هذه المدينة مدرسة مسقوفة بالرصاص . وممن درس فيها من الطلاب الشاعر العثمانى أحمد المسمى پره پرزاده المتوفى بمدينة ترحالة عام ٩٦٨ هـ (١٥٦٠ م) ودفن فى مسجد عمر بن طرخان الذى

لم يبق له آثر اليوم (انظر : عطائى ، الذيل على الشقائق النعمانية ، ص ٢٠ ؛ F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*، ص ٧٣ وما بعدها ؛ وانظر أيضاً نعيا : تأريخ ، جـ ٤ ، ص ٣٨) ؛ وكانت كذلك المقر الرسمى للقاضى ، وقد ولى هذا المنصب كثير من العلماء المشهورين مثل عطائى وويسى . ولم يبق من المساجد الأربعة : غازى طرخان ، وعثمانشاه بك، وحاجى مصطفى ، وحسين آغا إلا مسجدان : الأول ابتناه المعمارى الشهير سنان ، والثانى مسجد عثمانشاه بك ويسمى قره عثمانشاه وهو ابن أخ السلطان سليمان القانونى ، وقد ولى حكم تساليا وتوفى فى ترحالة عام ٩٧٥ (١٥٦٧م) ؛ انظر پچوى: تأريخ ، جـ ١ ، ص ٤٥ ؛ أوليا چلبى: سياحتنامه ، جـ ١، ص١٧٢؛ الكاتب نفسه : *Travels* طبعة J. V. Hammer ، جـ ١ ، ص ٨٧) :

ولا يزال هذا المسجد هو وضريح «تربة» مؤسسه يدلان على ما كان عليه من عظمة وفخامة وإن كان أصبح أطلالا . ونذكر من بين قبور العظماء فى ترحالة ما يلى : جلال الدين بابا ، سنان بابا ، رمضان أفندى ، جعفر أفندى ، وأتلى قالقان : ويستدل من الآبار الأربع عشرة التى حفرها محسن پاشا زاده عبد الله پاشا على أن الماء كان موفوراً فى ترحالة . وقد هجر المسلمون اليوم مدينة ترحالة ولا يقطن فيها إلا اليهود والروم ومعظمهم من الأفلاق . والمدينة فى مكان غير صحى ، ولكن منظر حصنها البوزنطى والحدائق الغناء المحيطة بها من المناظر التى لا تنسى .

المصادر :

(١) حاجى خليفة : *Rumeli und Bosna* ص ٩٩ وما بعدها (٢) سامى : قاموس الإعلام ، ص ١٦٣٧ وما بعدها (٣) سالنامه ولايت يانيه سنة ١٢٨٨ هـ ، ص ١١٥ وما بعدها (٤) J.v.Hammer: *Geschitchte des osmanischen Reiches*، جـ ١ ، ص ٢٤٩ وما بعدها(٥) Léon Huezey: *Excursion dans la Théssalie turque en* 1858، پاريس سنة ١٩٢٧ ، ص ٨٠ وما بعدها (٦) Const. Chr. Vaytsakis ، أثينا سنة ١٨٩٢ ، جـ ٣٨ ، ص ٨ وهو لا يعنى البتة بالعهد العثمانى (٧) أوليا چلبى : سياحتنامه ، جـ ٨ ، إستانبول سنة ١٩٢٨، ص ٢٠٢ وما بعدها .

[بابنگر Franz Babinger]

« تُرَخَان بك » : قائد عثمانى ، هو فاتح تساليا وحامى تخومها . وقد وضح لنا الآن أصله الذى ظل غامضاً حتى اليوم، وذلك بفضل وصيته الأخيرة التى كتبها فى جمادى الأولى عام ٨٥٠ الموافق شهر أغسطس عام ١٤٤٦ (توجد ترجمة يونانية معتمدة لهذه الوصية فى Epam.G.Pharamakidis : ى آرينا ، ڤولوسنة ١٩٢٦ ، ص ٢٨٠ — ٢٨٧) وحدث عن نفسه فى هذه الوصية فقال أنه ابن « پاشا يگيت بك الأخير » وعلى هذا يكون أبوه هو پاشا يگيت بك الذى فتح أسكوب فى السادس من يناير سنة١٣٩٢ وحكم جزءاً من البوسنة بعد عام ٧٩١ هـ (١٣٩٠م) فى الصرب الجنوبية الحديثة بوصفه حامياً تركياً

لحدودها : وتوفى فى أسكوب حوالى عام ١٤١٣؛ وأطلق الصربيون والإيطاليون على پاشا يگيت بك اسم پاسايثوس Pasaythus وبسايتوس Basaiuts وغير ذلك من الأسماء (انظر Staat : C. J. Jirechek *und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien* جـ ٤ ، ص ٧ ، تعليق ٥) . ولا يزال قبره قائماً فى أسكوب (انظر *Turski spomenici u* : Glisha Elezovich *Skoplju*؛ أسكوب سنة ١٩٢٧، ص ٥، وبها صورة). وليس هناك ما يؤيد ما ورد فى كتاب سجل عثمانى (جـ ١ ، ص ٣٧) من أن پاشا يگيت بك لم يتوف إلا فى عام ٨٣٥ هـ (١٤٣١م) وأن الصدر الأعظم إسحاق پاشا كان من عبيده (قول) : ومن الواضح أن هذا اللبس يرجع إلى اختلاط الأمر بشخص آخر يدعى إسحاق بك هو أول حاكم لبلاد البوسنة ، وقد قيل عنه أنه كان تابعاً لپاشا يگيت بك (أفندى) فى تعليق غريب ورد فى *Altosman. anonymen Chroniken* (طبعة گيس Giese ، ص ٢٨) . ومن الراجح أن هذا الرأى قد أخذ به صولاق زاده فى (تأريخ ص ٥٢) . والواقع أن يگيت بك هذا لم يكن ولد إسحاق بك كما ورد فى كتاب يبره شك . J (*Geschichte der Serben* جـ ٢ ، ص ١٢٧) الذى أخذ عن ليونكلاڤيوس Leunclavius (*Hist. Musulm. Turc* ص ٣١٥) إنما كان والده كما يتضح دون شك من الكتابة العربية على مسجد غازى إسحاق بك فى أسكوب الذى شيد عام ٨٤٢ هـ الموافق ١٤٣٨ — ١٤٣٩ (انظر النص فى Elezovich : كتابه المذكور سابقاً ، ص ١١) .

وعلى ذلك يكون من الصحيح ما ورد فى كتاب *Tursko-slovenski spomenici* (Ch. Truhelka *dubrovachke archive* أسكوب سنة ١٩١١ ص ٢٠٠) من أن إسحاق بك هو ولد پاشا يگيت بك (*Pashaitbeg*) وإن كان لقبه هناك لم يتخذ صبغة صقلية ، ويتضح لنا من ذلك أن إسحاق بك وترخان بك هما ولدا پاشا يگيت بك وأنهما أخوان . ولا نعرف تاريخ ميلاد ترخان ولا الجهة التى ولد بها ، كما لا نعرف على وجه التحقيق معنى ترخان على اعتبار أن هذا الاسم ليست له صلة بكلمة ترخان (انظر مادة أستراخان) الواردة فى كتاب ابن بطوطة (جـ ٢ ، ص ٤١) والذى يحقق لنا نطق هذا الاسم الصيغة البوزنطيـة توپراكسانيس الواردة فى Ducas و G. Phrantzes و Chalcocondyles فى *Chronicon breve* .

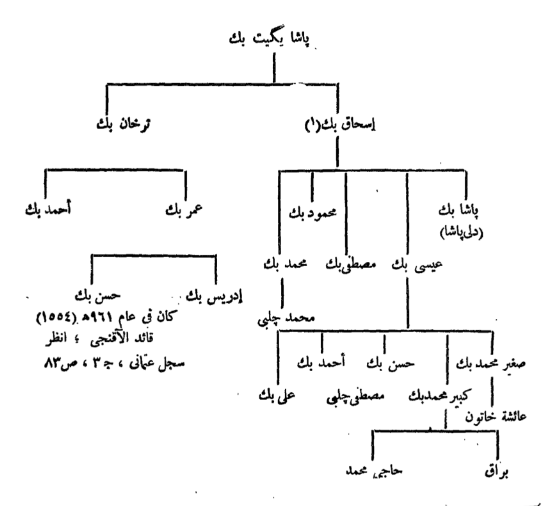
ولسنا نعرف شيئاً عن حياة ترخان الأولى ، فإن اسمه ظهر لأول مرة فى مايو سنة ١٤٢٣ إذ كان فى ذلك الوقت على رأس الفرسان فى الپلوپونيز واقتحم الخنادق المخربة فى برزخ الپلوپونيز عند هكساميليا Hexamilia ، واستولى على معظم مراكز الدفاع التى أمر بترميمها حديثاً الإمبراطور عمانويل وسلب الجهات الداخلية دون أن يلقى أية مقاومة . وأغار ترخان على عدة مدن بوزنطية مثل مسترا وليونداري وجار رهيكى ودبيا (انظر *chronicon breve* ، طبعة دوكاس ، ص ١٩٩) وأخضع الپلوپونيز لحكم العثمانيين حتى حدود الأراضى التى يمتلكها البنادقة . وكانت هذه الحروب

كلها بمثابة حركة استطلاع موجهة ضد البندقية (انظر Phrantzes ص ١١٧ ؛ Chalcocondyles ، ص ٢٣٨) وإذا كان ما ذكره دوكاس Ducas صحيحاً فإن ترخان يكون قد ظهر بعد ذلك بقليل هو وفرسانه عند البحر الأسود ، وحارب ترخان الألبان وأوقع بهم هزيمة منكرة (انظر Chalcoco-ndyles ، ص ٢٣٩ ، ٢٥٢) ثم ظهر ثانية فى البلوپونيز ومنع وهو فى مدينة نوپاكتوس Naupaktos الإمبراطور قسطنطين المستبد من الاستيلاء على مدينة پتراس Patras (انظر Phrantzes ، ص ١٥٠) . وخرب ترخان فى أواخر سنة ١٤٣١ أسوار برزخ كورنثه للمرة الثانية . وحاصر مدينة طيبة Thebes فى صيف عام ١٤٣٥ واستولى عليها بعد أيام قليلة (انظر Phrantzes ، ص ١٥٧ ، ١٥٩) .

وقد تعرف المؤرخ البوزنطى غيـــورغيوس فرانزس Georgios Phrantzes فى ذلك الوقت إلى ترخان فى مدينة طيبة (الكتاب السابق ، ص ١٦٠) وفى بداية شهر نوفمبر من عام ١٤٤٣ كان ترخان بك على رأس فرقة من الجند العثمانيين أثناء قتال جون هونيادى John Hunyadi وأدى مسلكه الخاص فى وقعة أزلادى (انظر *Altosman. Chron.* طبعة گيس ص ٥٨ ،والترجمة ص ٩٠) إلى الهزيمة، فعد مسئولا عن ذلك وألقى القبض عليه وأرسل إلى سجن الدولة فى بدوى چارداق بمدينة توقات (انظر Katona ، ج ١٣ ، ص ٢٥٣ : *Turhambeg* ؛ Chalcocondyles ، ص ٣١٥) ؛ ولانعرف شيئاً عن حياة ترخان خلال العشر السنوات

التالية . وفى أوائل أكتوبر عام ١٤٥٣ ، أرسل السلطان محمد الثانى ترخان وولديه ، أحمد وعمر ، على رأس قوة كبيرة إلى البلوپونيز ، وهناك تمكن ترخان من الاستيلاء على مراكز الدفاع الأمامية فى البرزخ وأغار على أركاديا Arcadia وأعمل السلب والإحراق فيها، كما سلب وأحرق خليج مسينا بأجمعه ماراً بطريق إيثوم Ithome (أى مسينا) ؛ واضطر ترخان لصعوبة المواصلات إلى تقسيم جيشه ولكن المستبد ديمتريوس الإسپرطى زوج أخت ماتيوس أزانس Matthaeus Azanes أسر أحمد عند ممر درڤناكى Dervenaki بين ميسيني Mycenae وكورنثة (انظر Phrantzes ، ص ٢٣٥ ؛ *The Latins in the Levant* : W. Miller ، لندن سنة ١٩٠٨ ، ص ٤٢٦) . وتمكن عمر من إطلاق سراح أخيه فى ديسمبر سنة ١٤٥٤ (المصدر السابق ، ص ٣٨٣) . وظهر ترخان هو وولداه فى أدرنه فى شهر أكتوبر سنة ١٤٥٥ (انظرPhrantzes، ص ٣٨٥) . وتوفى فى منتصف عام ١٤٥٦ بعد أن عمّر طويلا (المصدر السابق ، ص ٣٨٦) . وكان مقر حكمه الرسمى فى لارسا من أعمال تساليا (بالتركية يكّى شهر فنار ، انظر هذه المادة) وكان قد أقطع هذه البلاد . وابتنى ترخان هناك مسجداً وجملة منشآت أخرى لأغراض خيرية وشيد كنيسة فى ترنوفو Tirnovo (باليونانية ترناوسTyrnawos) بالقرب من لارسا لا تزال قائمة إلى اليوم . وقبره فى لارسا عند الطرف الشمالى الشرقى من المدينة . وقد زالت من الوجود الجبانة التى كانت حول قبره وكان بها دير للرهبان . وقد صحب ترخان ولداه ،

أحمد وعمر فى الحروب التى قام بها : وتولى عمر حراسة حدود البلوبونيز بينما أرسل السلطان محمد الثانى أحمد ، الذى خلف أباه على تساليا على رأس جيش ، إلى البلوبونيز عام ١٤٥٦ (انظر Phrantzes ص ٣٨٨) وتمكن أحمد فى عام ١٤٦٣ من الاستيلاء على البلاد التى حول نوپاكتوس Naupactos ثم أفلح عام ١٤٦٧ فى إيقاع الهزيمة بالبنادقة بعد أن منى بالفشل (انظر Phrantzes ص ٤٢٥ ؛ وهناك حديث مفصل عن عمر أوماريس — الذى يكتبه Phrantzes دائماً آماريس فى Chalcocondyles) ولا نعرف أكثر من ذلك عن حياة ولدى ترخان اللهم إلا أن أحمد قام بفريضة الحج كما فعل والده ؛ ويلوح لنا أن عمر كان أنشط من أخيه أحمد ، ففى سنة ١٤٧٧ حارب البنادقة فى سهل إسنزو Isonzo (انظر von Hammer : *Geschichte des Osmanischen Reiches* ج ٢ ، ص ١٥١) ثم هزم الألبان فى



(١) نقل الجزء الأيسر من شجرة النسب المذكورة من كتاب Cl. Elezovich ، ص ١٢١ ، وهو مشكوك فى صحته لأن هناك لبساً على الأقل فى ذرية رجل يدعى أوريبوس أوغلى من بين أبناء عيسى بك ، انظر C. J. Jirechek : Staat und Gesellschaft ج ٤ ، ص ٨ ، تعليق رقم ١ ، إذ نبه فى هذا الموضع على ما يمكن أن يكون هناك من لبس .

العام التالى (المصدر المذكور سابقاً ، جـ ٢ ، ص ١٥٧) ؛ وكان عمر لا يزال على قيد الحياة فى سنة ١٤٨٤ كما يستدل على ذلك من وصيته المؤرخة فى المحرم سنة ٨٨٩ الموافق فبراير سنة ١٤٨٤ (انظر E.G. Pharmakidis: كتابه المذكور ، ص ٢٨٧ ، ٣٠٣ أو ٣٠٧ — ٣١٠) . وأعقب عمر بك ولدين أحدهما حسن بك ، ويعرف من الوصية التى كتبها فى شوال عام ٩٣٧ الموافق شهر مايو سنة ١٥٣١ (انظر Pharmakidis ، ص ٣١٠) والآخر إدريس بك واشتهر فى زمنه بالشعر وبترجمته الجيدة لكتابى « خسرو وشيرين » و « ليلى ومجنون » لمؤلفهما هاتفى إلى اللغة التركية ، (انظر سهى : تذكره ، ص ٣٦ وما بعدها) . ولم يكن لأسره ترخان أوغلى التى استقرت فى لارسا وملكت الأراضى الواسعة حتى العصر الحاضر أى شأن هام فى الحوادث التاريخية . وهناك شخص آخر يدعى فائق پاشا دون فى السجلات الخاصة على أنه من نسل ترخان بك أسخط الناس عليه لابتزازه الأموال أثناء ولايته على الروملى ، فقطع رأسه فى ساحة السراى بإستانبول فى شهر مارس سنة ١٦٤٣ بعد أن بلغ من العمر سبعين عاما . (انظر von Hammer : كتابه السابق الذكر ، ص٣٢٢ نقلا عن نعيما وزنكيسن G.O.R. Zinkeisen جـ ٤ ، ص ٥٣٥) . وشاهد فلمراير P.H. Fallmerayer فى سنة ١٨٤٢ سيرة حياة ترخان بك محفوظة فى مسجد لارسا الجامع (انظر *Fragmente aus dem Orient* سنة ١٨٧٧ ، ص ٣٨١ ومابعدها) ولكن يظهر أن هذه السيرة فقدت منذ ذلك الوقت كما حدث لسيرة لأورينوس أو غلى (انظر هذه المادة) المخطوطة التى ذكرها بوجور (Beaujour فى *Tableau du commerc de la Grèce* جـ ١ ، ص ١١٧) . وتزودنا شجرة النسب الواردة فى الصفحة السابقة بفكرة واضحة عن ذرية پاشا يگيت بك الرأس الحقيقى لهذه الأسرة العثمانية النبيلة .

المصادر :

(١) D. Urquhart : *Spirit of the East* ، لندن سنة ١٨٣٨ ، جـ ١ ، وانظر أيضاً الترجمة الألمانية التى قام بها بك F. G. Buck ، وطبعت فى شتوتجارت وتوبنگن سنة ١٨٣٩ ، جـ ١ ، ٢٢٦ وما بعدها ، نقلا عن سيرة ترخان العربية وأسرته المحفوظة فى المكتبة العامة فى ترناكوس Tyrnacos من أعمال تساليا .

[بابنگر F. Babinger]

«تُرْشيز » : وردت فى معجم ياقوت : تُرشيش ،وفى المقدسى : تُرثيث وتُرَيْثيث ، مدينة فى فارس ، هى قصبة ناحية بست فى إقليم نيسابور وعلى مسيرة أربع أوخمس مراحل من المدينة الأخيرة ؛ وقد خربت ترشيز عام ٥٣٠ (١١٣٦ م) وكان حاكمها فى ذلك الوقت العميد المنصـــور (أو مسعود) بن منصور الزور آبادى وكان خصما للباطنية أو الإسماعيلية . وقد طلب العون من الترك لحماية بلاده ، ولكن الترك سلكوا معه مسلكا ينطوى

على الجشع كما هى عادتهم ، فخضع للإسماعيلية لعجزه عن الاستمرار فى النضال . واعترف ولده علاء الدين محمود بسلطان الخلفاء العباسيين عام ٥٤٥هـ (١١٥٠م) ولكنه لم يظفر بمساعدتهم، ففر إلى نيسابور ووطد الإسماعيلية سلطانهم فى هذه البلاد . وحاصر تيمور هذه المدينة واستولى عليها عام ٧٨٤ هـ (١٣٨٢ م) وكانت تعتبر منيعة لا يمكن الاستيلاء عليها بسبب عمق الخندق والأسوار المحيطة بها،ولكن مياه الخندق نزحت وأمكن نقب أسوارها بلغم . وأبقى تيمور على حياة رجال الحامية التى كانت بها والتحقوا بخدمته فى التركستان . ووفد على تيمور فى هذه المدينة رسول من شاه شجاع حاكم فارس من قبل بنى مظفر وطلب ابنته لحفيده پر محمد .

واستولى خسرو ميرزا على ترشيز عام ١٢٤٨ هـ (١٨٣٢ م) أثناء هجوم عباس ميرزا على هراة .

واشتهر من أهل ترشيز : كاتبى النيسابورى الذى ولد فى قرية من قراها ؛ وأهلى المتوفى عام ٩٣٤ هـ (١٥٢٧ — ١٥٢٨ م) ؛ وظهورى المتوفى عام ١٠٢٤ هـ (١٦١٥) . وتذهب الرواية إلى أن زرادشت غرس فى قرية كِشْمَر المجاورة لترشيز صفصافة ذاع صيتها فأمر الخليفة المتوكل باجتذاذها (الفردوسى : الشاهنامه ، طبعة Turner Macan ، ص ١٠٦٨ ، وترجمة مول Mohl وطبعته ، ج ٤ ، ص ٣٦٤ ؛ Fr. Spiegel : *Eran. Allterthumskunde* ج ١ ، ص ٥٤ ، تعليق رقم ٢ ، ص ٧٠٣ ؛ محمد مجدى : زينة المجالس فى *Dict. de la Persé* لمصنفه Barbier de Meynard ، ص ٣٩٠) .

المصادر :

(١) ياقوت : المعجم ، ج ١ ، ص ٨٣٦ ؛ ج ٣ ، ص ٥٢٨ (٢) ابن حوقل : المكتبة الجغرافية العربية ، ج ٢ ، ص ٢٩١ (٣) المقدسى : المكتبة الجغرافية العربية ، ج ٣ ، ص ٣١٨ ، ٣٥٢ (٤) أبو الفداء ، ج ١ ، ص ٤٤٣ (٥) Quatremère : *Hist. des Mongols* ج ١ ، ص ١٧٧ (٦) P.M. Sykes : مجلة الجمعية الجغرافية الملكية ، سنة ١٩١١ (٧) الكاتب نفسه : *Hist. of Persia* ، ج ٢ ، ص ٨٣ ، ٢٠١، ٤٢٤ (٨) Edw. G. Browne : *Liter. Hist. of Persia under Tartar Dominion* ص ١٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ (٩) الكاتب نفسه : *Liter. Hist. of Persia in Modern Times* ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٥٣ .

[Cl. Huart إيوار]

« تِرِك » : نهر كبير بالقوقاز يبلغ طوله حوالى ثلثمائة ميل ويصل عرضه فى بعض الأماكن إلى خمسمائة ياردة . وهو فى مجراه الأعلى عبارة عن سيل جبلى ، وفى مجراه الأدنى سريع الجريان بحيث تستحيل الملاحة فيه .

وكانت بلاد ترك خلال العهد الذهبى لتأليف الكتب الجغرافية العربية (القرن الرابع الهجرى = العاشر الميلادى) تابعة لمملكة الخزر (انظر هذه

هذه المادة) ولم يصف جغرافيو العرب هذا الجزء من أملاك الخزر كما أنهم لم يذكروا اسم ترك . ويلوح لنا أن رشيد الدين (طبعة كاترمير ، ص ٣٩٤) هو أول من ذكر اسم ترك فى تأريخه للحروب التى حدثت بين بركه (انظر هذه المادة) وهولاكو (انظر هذه المادة) فى بداية عام ٦٦١هـ (نوفمبر — ديسمبر ١٢٦٢) ؛ وذكر حمد الله قزوينى (مجموعة كتب التذكارية ، ج ٢٣ ، ص ٢٩٩) تيرك (وقد ورد هذا الاسم تُرْك فى ترجمة Le Strange لهذا الكتاب ، ص ٢٥٠) عند ذكره لنهر إتيل (الفلجا) فقال إنه نهر فى دشت قفچاق (انظر مادة « قفچاق ») وكانت بلاد ترك فى ذلك العهد تابعة لمملكة القبيلة الذهبية ، ولعل أهلها اعتنقوا الإسلام فى الوقت الذى أسلمت فيه القبيلة الذهبية ، أى فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) ؛ وبعد سنوات قليلة من فتح أستراخان (انظر هذه المادة) عام ١٥٥٤ ، بدأ ظهور القوزاق الروس فى بلاد ترك وكونوا جيش القوزاق التركى *Terskoe Kazachye voisko* ، وكان هذا الجيش بادئ الأمر مستقلا عن موسكو ، ولكنه ضم بعد ذلك إلى الإمبراطورية الروسية . ولم تكن بلاد ترك يوماً ما ذات أهمية كبرى فى حياة العالم الإسلامى السياسية . وحصن قيزلر القائم على الضفة الشمالية لنهر ترك هو من إنشاء الروس عام ١٧٣٥ وإن كان يحمل اسماً تركياً .

المصادر :

نضيف إلى المصادر المذكورة فى صلب المادة كتاب *Pudevoditel po Kavkazu*: E. Weidenbaum، تفليس سنة ١٨٨٨ .

[بارتولد W. Barthold]

« التُرك » : (انظر مادة « الأتراك ») :

« تُرْكِستان » : كلمة فارسية معناها « بلاد الترك » . وطبيعى ألا يهتم الفرس إلا بالحد الجنوبى من بلاد الترك المتاخم لبلاد إيران ، وهو حد قام بطبيعة الحال على اعتبارات سياسية ؛ وقد وصل الترك — عند بدء ظهورهم فى أواسط آسية فى القرن السادس الميلادى — إلى نهر جيحون (انظر هذه المادة) وعلى ذلك كانت بلاد الترك فى العهد الساسانى تبدأ شمالى هذا النهر مباشرة . وتذهب رواية الطبرى (ج ١ ، ص ٤٣٥ وما بعدها) إلى أن رمية سهم إيرَش جعلت نهر بلخ (جيحون) الحد بين الترك وعمل الفرس . ويقول سبيوس Sebêos الأرمنى الذى عاش فى القرن السابع الميلادى إن نهر ڤهروت (Vehrot) ، أى جيحون ، ينبع من بلاد تركستان . (انظر *Histoire d'Héraclius par l'évèque Sebêos* ترجمة ماكليه Fr. Macler ، باريس سنة ١٩٠٤ ص ٤٩ ؛ J. Marquart : *Eranshahr* ص ٤٨) . ونجد فى فقرة أخرى من هذا الكتاب (ص ٤٣ ؛ Marquart ص ٧٣) أن تركستان ذكرت مع دِلْهِستان أى دِهِستان وهى بالقرب من بحر قزوين إلى الشمال من آترك (انظر هذه المادة) .

وقد رد الترك على أعقابهم وأقصوا إلى ناحية الشمال بفضل انتصارات العرب ، وعلى هذا فإن التركستان كانت فى نظر جغرافيى العرب الذين عاشوا فى القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) لا تبدأ إلى الشمال من نهر جيحون مباشرة وإنما تبدأ من شمال البلاد العربية الثقافة المعروفة بما وراء النهر (انظر هذه المادة) . وكان يقال فى ذلك الوقت إن التركستان هى البلاد التى إلى الشمال والشرق من بلاد ما وراء النهر . وكانت مدينة قاسان من أعمال فرغانة (انظر هذه المادة) إلى الشمال من نهر سيحون « فى حدود بلاد الترك » (انظر ياقوت جـ ٤ ، ص٢٢٧) وكان من بلاد التركستان مدينتا جَنْد وشَهْرِكَنْد وهما على المجرى الأدنى لنهر سيحون (انظر المصدر المذكور ، جـ ٢ ، ص ١٢٧ ، جـ ٣ ، ص ٣٤٤) كذلك كانت مدينة خُتَن من بلاد تركستان أيضاً (المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٤٠٣) وقد حمل استعمال اسم التركستان على هذا النحو البعض (ونخص بالذكر Chinesisch Turkestan : Hartmann هال سنة ١٩٠٨ ، ص ١) إلى القول بأن غزاة آسية الوسطى من الروس هم أول من أطلق اعتسافا اسم التركستان على بلاد ما وراء النهر . وقد كان من نتائج الغزو التركى أن عاد لاسم تركستان منذ زمن طويل مدلوله الأول ، وربما كان استعماله بهذا المدلول فى التأليف أقل منه فى حديث الناس . ويعتبر الفرس والأفغان ترك التركستان جيرانهم الأقربين ناحية الشمال . وجاء فى هذه كتيبات للأطفال فى شيراز عام ١٨٨٦ العبارة التالية « جاء بى إلى هندوستان تركيان من تركستان » (انظر *Obrazci persidskago narodnago* : V. Zhukovskiy *tvorcestva* ، سانت بطرسبرغ ، سنة ١٩٠٢ ، ص ١٦٩ ومابعدها) . ونشأ من غزوات الأزابكة فى القرن السادس عشر تركستان جديدة جنوبى نهر جيحون . ولا يزال اسم التركستان يطلق إلى اليوم على إقليم أفغانستان الذى قام فى الرقعة نفسها ؛ ويذكر بعض الرحالة (*A Peep in* : R. Burslem *Toorkistan* ، لندن سنة ١٨٤٦ ، ص ٥٧ ومابعدها) أن ممر « آق رباط » شمالى باميان (انظر هذه المادة) هو الحد الجنوبى لتركستان هذه ، بينما يذكر البعض الآخر (*A Journey to the Source* : J. Wood *of the River Oxus* الطبعة الجديدة ، لندن سنة ١٨٧٢ ، ص١٣٠) أن حدها الجنوبى ممر هَجَكك وهو جنوبى الممر الأول بقليل عند مقاسم الماء بين نهر هندمند (انظر هذه المادة) ونهر جيحون . أما الحد الغربى الأقصى لبلاد تركستان فهو سلسلة جبال بند تركستان (تيربند) فى الإقليم الذى بين مرغاب وآب ميمنه . والإنكليز — لا الروس — هم الذين أدخلوا اسم تركستان بين المصطلحات العلمية المستعملة فى القرن التاسع عشر ، ولعلهم تأثروا فى ذلك بمدلول هذا الاسم عند الفرس والأفغان .

وقد جرى المؤلفون ، وبخاصة الرحالة ، على التمييز بين التركستان الروسية والتركستان الصينية والتركستان الأفغانية ؛ وإن كان اللفظ لم يستعمل للدلالة على معنى إدارى إلا فى روسيا وأفغانستان ،

وقد يعبر عنها أيضا فيقال التركستان الغربية والتركستان الشرقية : وأنشأ الروس سنة ١٨٦٧ ولاية تركستان وجعلوا طشقند عاصمة لها (انظر هذه المادة) : وكانت حدود هذه الولاية تتقلص أحيانا وتتسع أخرى : وتبعت ناحية سمريچية Semiryechye فيما بين عامى ١٨٨٢ و ١٨٩٨ ولاية السهوب وجعلت أومسك Omsk عاصمة لها : وكانت هذه الناحية فى وقت ما من أعمال تركستان : وفى سنة ١٨٩٨ ضمت ناحية سمريچيه وولاية ما وراء قزوين Transcaspian (تركمانيا) إلى تركستان .

وحاول الأستاذ موشكتوف Prof. I. Mushketow فى سنة ١٨٨٦ أن يحدد المدلول الجغرافى للاسم تركستان بمعزل عن الاعتبارات الإدارية ، ورأى أن يطلق اسم تركستان أو حوض التركستان على الأراضى التى بين الجبال المتوسطة آسية الوسطى وبين حوض بحر الخزر ، وبين الهضبة الإيرانية وبحر الجليد (وقد تبع فى ذلك پتزهولد A.Petzhold فى كتابه المسمى *Umschau im Russischen Turkestan nebst einer allgemeinen Childerung des Turkistanischen Beckens* ليبسك سنة ١٨٧٧) . وكان موشكتوف على يقين من أن جبال هندوكش (انظر هذه المادة) ستصبح الحد الفاصل بين روسيا وانكلترة فى وقت قريب ، واقترح أن يستبدل بلفظ التركستان الصينية لفظ هان هاى الصينية : ويذهب العلماء الأوربيون منذ عهد ريشتوفن Richthofen إلى أن هذا اللفظ معناه « البحر الجاف » : ولم يحفل موشكتوف فى هذا المقام إلا بالحقائق الجغرافية والفروض ، ولم يلق باله إلى اشتقاق الكلمات ، ولا إلى الاعتبارات المتصلة بتوزيع الشعوب .

وقد بطل استعمال كلمة تركستان تدريجا فى روسيا السوفييتية لاعتبارات يتصل أغلبها بتوزيع الشعوب . وبقيت جمهورية تركستان وعاصمتها القديمة طشقند بضع سنوات قليلة بعد الثورة الروسية : وكانت رقعتها أصغر بكثير من رقعة الولاية القديمة ، وضمت الأجزاء الشمالية القائمة بذاتها إلى جمهورية القرغيز (انظر هذه المادة) فلما أخذ بمبدأ القوميات سنة ١٩٢٤ استبدل بالاسم العام الذى كان يطلق على هذه البلاد أسماء أخرى مستعارة من أسماء عدة شعوب مثل أوزبكستان وتركمانستان وتاجيكستان : ولم يبق لطقشند من أمور هذه البلاد جميعاً إلا بعض المسائل وأغلبها يتصل بالاقتصاد . ويطلق اسم آسية الوسطى Srednyaya Aziya فى هذا المقام على بلاد التركستان .

وعرفت فى عهد الأزابكة مدينة باسم تركستان على المجرى الأوسط لنهر سيحون . وقد يقال استنادا إلى ماكتبه جغرافيو العرب إن مدينة شاوغر (فى كتاب Le Strange : *Lands of the Eastern Chalifate* ، كمبردج سنة ١٩٠٥ ، ص ٤٨٥ *Shâvaghar*) كانت بلا شك تقوم فى الموضع نفسه إبان القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) .

ومما يؤسف له أنه لم يعد لها أثر . وأطلق على التركستان فى عهدها المتأخر فى القرن الرابع عشر — وقد يكون ذلك فى القرن الثانى عشر أيضا — اسم « يسى » . وجاء فى تاريخ تيمور أيضاً أنها قزية (انظر ظفر نامه ، الطبعة الهندية ، جـ ٢ ، ص ٩) ؛ وكان الاعتقاد بولى الله أحمد يسوى (انظر هذه المادة) ، وهو اعتقاد نشأ أول ما نشأ فى العهد المغولى ، سببا فى ارتفاع شأن المدينة ؛ ويعد أحمد يسوى أول من أدخل الترك فى الإسلام؛ وأقام تيمور بها ضريحاً فخما لهذا الولى فزادت مكانتها علوا (يمكن الرجوع فيما يختص بعصر هذا الولى إلى كتاب Barthold : Der Islam جـ ١٤ ، ص ١١٢) ؛ وكان هذا الولى فى نظر الناس حامى بلاد الترك فلقبوه بـ « حضرت تركستان » ؛ ولعل فى هذا اللقب ما يفسر لنا اسم هذه المدينة الجديدة ؛ وقد بلغ محيط هذه المدينة إبان الفتح الروسى ما يقرب من ميلين ، وكان عدد سكانها خمسة آلاف نسمة تقريباً ، وزاد هذا العدد إلى ١٥ ألف نسمة فى سنة ١٩٠٨ .

المصادر :

انظر إلى جانب المصادر المذكورة فى صلب المادة (١) Mushketow : *Turkestan* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٨٦ ، الطبعة الثانية سنة ١٩١٥ (٢) W. Barthold : *Stand und Aufgaben der Geschichtsforschung in Turkestan* (*Die Geisteswissenschaften* جـ ١ ، سنة ١٩١٣ — ١٩١٤ ، ص ١٠٧٥ وما بعدها) (٣) الكاتب نفسه : *Turkestan down to the Mongol Invasion* سنة ١٩٢٨ ، المجموعة الجديدة ، جـ ٥ (٤) الكاتب نفسه : *Istoriya kulturnoi Zhizni, Turkestana* لينينغراد سنة ١٩٢٧ ؛ (٥) W. Masalskij : *Turkestanskij krai* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٩١٣ ، ص ٦٠٠ وما بعدها (٦) A. Dobrosmislow : *Goroda Sir-Dar'inskoi oblasti* طشقند سنة ١٩١٢ ، ويمكن الرجوع فيما يختص بضريح الولى إلى (٧) M. Masson فى *Izv. Sredne Az. Geograf Obschch.* ، جـ ١٩ ، سنة ١٩٢٩ ، ص ٣٩ وما بعدها .

[بارتولد W. Barthold]

« التُرْكُمان » : شعب تركى يقطن آسية الوسطى ؛ وقد استعمل الاسم تركمان منذ القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) أولا بصيغة الجمع الفارسية « تركمانان » وذلك فى كتابات المؤرخين الفرس كالگرديزى (انظر هذه المادة ؛ وانظر أيضا طبعة محمد نظيم : E.G. Browne Mem. جـ ١ ، برلين سنة ١٩٢٨) ؛ واستعمله أبو الفضل البيهقى (انظر هذه المادة) بالمعنى عينه الذى يدل عليه اللفظ التركى أوغوز واللفظ العربى غُزّ (انظر هذه المادة) ؛ واعتاد الأوغوز سكنى منغوليا ، وورد ذكرهم فى تلك الجهة منذ عهد الكتابات الأورخونية التى تعود إلى القرن الثامن ؛ ويسمى هؤلاء الأوغوز — فيما

نعلم — بالترك لا التركمان ، وكان توئنغ تين أول من ذكر التركمان فى الغرب دون سواه ، وقد ذكرهم بصيغة توكومنگك فى دائرة المعارف الصينية ، الفصل ١٩٣ (انظر F. Hirth فى *S.B. Bayr-Akad.*، جـ ٢ ، سنة ١٨٩٩ ، ص٢٦٣ وما بعدها) . وروى توئنغ تين أن تو كومنگك هو اسم آخر لبلاد سك تلك أى بلاد اللان (انظر مادتى «اللان» و«سغداق») التى كانت تمتد شرقا فى بداية العهد المسيحى حتى المجرى الأدنى لنهر سيحون (انظر هذه المادة) الذى كان الموطن الرئيسى للأوغوز فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) .

ولم يذكر مصنف من المصنفات الجغرافية العربية التركمان أو التركمانيين اللهم إلا كتاب المقدسى (المكتبة الجغرافية العربية ، جـ ٣ ، ص ٢٧٤ وما بعدها) . وذلك عند وصفه لعدة مدن إلى الشمال الغربى والشمال الشرقى من أربيجاب أو ستيرام التى لا يمكن تعيين موقعها على وجه التحديد . ولما أشرف القرن الخامس الهجرى الموافق الحادى عشر الميلادى كان أصل كلمة تركمان قد عفى عليه النسيان وظهر الاشتقاق الفارسى الشائع « تورك مانند » أى « أشباه الترك » منذ عهد محمود كاشغرى (جـ ٣ ، ص ٣٠٧) . ومن عهده ونحن نجد كلمة ترك ترد عادة مقابلة لكلمة التركمان . وقد كان لهجرات التركمان ناحية الغرب أثر فى لغتهم وخلقتهم بصفة خاصة ، ولذلك ليس بينهم وبين باقى الترك إلا تشابه يسير .

ومن السهل تمييز التركمان الذين يعيشون الآن فى آسية الوسطى من رؤوسهم المستطيلة . وبعض السبب فى هذا راجع إلى تعمدهم تغيير شكل جمجمة الطفل وهو فى مهده ، كما يمكن القول بأن مرد ذلك إلى اختلاطهم بالشعوب الإيرانية المتبدية التى تقطن آسية الوسطى . ويطلق محمود كاشغرى (جـ ١ ، ص ٨٠ ، ٣٩٣) لفظ تركمان على القرلق (انظر هذه المادة) كما يطلقه على الأوغوز .

ويمكن الرجوع إلى مادتى « غز » و« السلاجقة » فيما يختص بانتشار التركمان فى آسية الغربية نتيجة للأحداث التاريخية التى وقعت فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) . ولدينا عن التركمان أخبـــار أوفى مما لدينا عن سواهم من الشعوب التركية فى القرون الوسطى ، ذلك أنه كان للسلاجقة — وهم قوم التركمان — شأن سياسى عظيم . وشاهد هذا أن رشيد الدين (نص مؤلفه فى *Trudi Vost. otd Arkh Obsch.* جـ ٢٧ ، ص ٣٢ وما بعدها) يذكر الأسماء الفردية لقبائل الغز : ووردت هذه الأسماء بصيغة لغوية أقدم من ذلك (صالغر بدلا من صالور ، ويازغير بدلا من يازير) فى كتاب محمود كاشغرى (جـ ١ ، ص ٥٦ وما بعدها) .

ويبلغ عدد القبائل التى ذكرها رشيد الدين فى كتابه أربعا وعشرين قبيلة ، لا يتفق من أسمائها مع الأسماء التى أوردها محمود كاشغرى سوى واحد وعشرين اسما فقط ، فقد الفرد

رشيد الدين بذكر أسماء القبائل الثلاث : بيرلى ، وقاريق ، وقاقن ، بينما انفرد محمود كاشغرى بذكر قبيلة جرقلغ أو چرقلغ . ويبلغ مجموع عدد القبائل التى ذكرها رشيد الدين أربعا وعشرين قبيلة . وقد ذكر هذا العدد فى كثير من الأساطير التركية والتركمانية . أما عددها عند محمود كاشغرى فاثنتان وعشرون . ولم يغب عن محمود كاشغرى (جـ ٣ ، ص ٣٠٧) أيضا أن عدد هذه القبائل كان فى الأصل أربعاً وعشرين ، ولكن يقال إن قبيلتين منها قد انفصلتا عن باقى القبائل قبل الإسلام وكونتا شعب الخلج (انظر هذه المادة) .

ولم يطغ اسم التركمان على اسم الأوغوز إلا فى عهد المغول . وكانت كلمة غزّ شائعة الاستعمال فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) حتى فى الوثائق الرسمية (Barthold : *Turkestan* جـ ١ ، ص ٢٨ وما بعدها) . ولم يذكر رشيد الدين أو محمود كاشغرى شيئا عن موطن بعض هذه القبائل . وجاء فى الأخبار (مثل *Zap* جـ ٩ ، ص ٣٠٣ ، والنسوى ، طبعة Houdas ص ١٩ مجموعة گب التذكارية ، جـ ١٦ ، ص ١٢٠ ، ١٢٢ حيث يجب أن نقرأ تاق بدلا من ياق) أن اليازغر أو اليازر هم أقدم القبائل التى عرف لها موطن معين (نهاية القرن السادس الهجرى الموافق للقرن الثانى عشر الميلادى وبداية القرن السابع الهجرى الموافق للقرن الثالث عشر الميلادى) فقد كانوا يقطنون إلى الشرق من بلخان (انظر هذه المادة) حيث قلعة تاق التى أصبحت فيما بعد مدينة درون ، وقد غدت هذه المدينة الآن أطلالا بالقرب من محطة سكة حديد مدينة بوهاردن Boharden : ويقول حمد الله قزوينى (مجموعة گب التذكارية ، جـ ٢٣ / ١ ، ص ١٥٩ ، وقد ذكرت خطأ فى هذا الموضع وفى الترجمة ، جـ ٢ ، ص ١٥٥ باسم بازر) إن الغلال كانت تكثر بهذه الجهة ، وهذا يدعو إلى القول بأن اليازر قد انصرفوا إلى الزراعة . وعرف اليازر فيما بعد باسم كرتشلى أو كردشلى . ولم تتمكن قبيلة تكه من إجلاء اليازر عن آخال (انظر مادة «تكه») إلا حوالى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . وانقرض التركمان الوثنيون شيئا فشيئا ، وكانوا بين التركمان الذين هاجروا إلى آسية الغربية ، ولم تبق لهم بقية إلا فى بقاع قليلة . وظل ابن بطوطة (انظر هذه المادة) يطلق حتى على العثمانيين اسم التركمان (*Voyages* جـ ٢ ، ص ٣٢١) . وخلّف خليل الظاهرى (تاريخ الأدب العربى لبروكلمان جـ ٢ ، ص ١٣٥) فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) جريدة بأسماء القبائل التركمانية التى كانت تعيش فى إمبراطورية المماليك (انظر هذه المادة) من غزة (انظر هذه المادة) إلى ديار بكر (انظر هذه المادة؛ مطبوعات مدرسة اللغات الشرقية الحية ، جـ ٧ ، مادة ديار بكر جـ ١٦ ، ص ١٥٠) . وكانت قبيلة دلغادر (انظر ذى القدر) هى القبيلة الوحيدة التى كان لها شأن سياسى بين القبائل التى ذكرها خليل الظاهرى . والحق إنه لم يكن للدول التركمانية فى غربى آسية أهمية سياسية اللهم إلا مملكتى بيت

القره قويونلى (انظر هذه المادة) وبيت الآق قويونلى (انظر هذه المادة) . وذكرت السجاجيد التركمانية أول ما ذكرت فى الغرب ولا تزال على شهرتها إلى الآن . (انظر أبو الفداء طبعة Reinaud ، ص ٣٧٩ نقلا عن ابن السعيد) وتقوم بصنعها النساء وخاصة الفتيات .

والتركمان من شعوب آسية الوسطى التركية القليلة التى احتفظت بوثنيتها القديمة حتى بعد عهد المغول . على أنه لم يبق من أسمائهم القبلية القديمة إلا القليل . ولم تذكر أسماء أهم القبائل الحالية وأكبرها (التكه ، گوكلن ، يوموت ، إرسارى ، صاريق إلخ) قبل العهد المغولى . ويرجع السبب فى قيام هذه الجماعات القبلية إلى جهود أفراد كما هى الحال عند غيرهم من الأقوام الرحل وأشباه الرحل ، فنجد مثلا أن عشيرة من الصاريق لا تزال تطلق على نفسها اسم بيراج نسبة لزعيم من زعمائها قتل عام ١٦٥١ أى عام الأرنب (انظر أبى الغازى ، طبعة Desmaisons ، ص ٣٢٤ وما بعدها) . ومعظم الأخبار التى لدينا عن التركمان فى القرنين السادس عشر والسابع عشر أمدنا بها أبو الغازى (انظر هذه المادة) فى مصنفه الكبير وفى كتابه فى تاريخ التركمان المسمى « شجره تراكمه » (ولم يرد ذكر هذا الكتاب فى الدائرة) وليس فى متناول الناس منه إلا ترجمته الروسية (أرخ آباد سنة ١٨٩٧) .

ولم يتمكن التركمان من إقامة دولة خاصة بهم ، ومن ثم تفرقوا فى جملة دول (فارس ، خوارزم ، بخارى ثم أفغانستان فى القرن الثامن عشر) . والحق إن التركمان قد أفلحوا كثيراً فى الاحتفاظ من الناحية العملية باستقلالهم تجاه هذه الدول ، بل كم من مرة ألحقوا الهزائم المنكرة بالجيوش التى أنفذت لقتالهم . وكانت هذه القبائل التركمانية المتفرقة تقتتل بعضها مع بعض فى كثير من الأحيان ، وقد حازت قبيلة تكه بصفة خاصة عدة انتصارات على القبائل التركمانية الأخرى فى القرن التاسع عشر . وإنما كان الشعر هو العلم الأوحد الذى التأمت فى ظله نزعات هذه القبائل . فكان مختوم قلى من قبيلة گوكلن شاعر التركمان الوطنى جميعاً . وقد ذاع صيته فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر . وكان أبوه دولت محمد كاتباً أيضاً عام ١١٦٧ الموافق ١٧٥٣-١٧٥٤م (Zap. ، ج ١٧ ، ص ١٤٦) . وهاجر قوم من التركمان حوالى نهاية القرن السابع عشر من منغشلاق (انظر هذه المادة) فخرجوا من بحر قزوين ويمموا صوب الشمال فدخلوا البلاد الروسية حيث لا يزالون يسكنون حوض نهر كورنه وحوض نهر منيچ . وبلغ عددهم فى سنة ١٩١٢ : ١٥,٥٣٤ نسمة فى حين أن عددهم بلغ فى سنة ١٩٠٦ : ١٥,٩٩٠ نسمة : وما زال هؤلاء القوم الذين انفصلوا تماماً عن بنى جلدتهم يعدون مختوم قلى شاعرهم الوطنى .

وقد كان من شأن غزوات الروس فى آسية الوسطى وخاصة احتلالهم مدينة كراسنوفودسك Krasnowodsk عام ١٨٦٩ وحملتهم على خيوة

عام ١٨٧٣ أن أصبح خضوع التركمان أمراً لا محيص عنه . وانتهت هذه الحروب بالاستيلاء على كوك تپه عنوة (انظر هذه المادة) عام ١٨٨١ واستسلام مرو عام ١٨٨٤ والأراضى التى إلى الجنوب منها عام ١٨٨٥ . وفى الأعوام التالية عقدت معاهدات حددت التخوم ، وقد سوّت هذه المعاهدات نصيب التركمان الحالى من رقعة روسيا وفارس وأفغانستان ، وكانت شئون التركمان الروسية تصرف أول الأمر على اعتبار أنها ناحية قائمة بذاتها من النواحى التى تلى بحر قزوين ، ولكنها ضمت عام ١٨٩٨ إلى ولاية التركستان (انظر هذه المادة) . ونظمت التركمان فى عام ١٩٢٤ بعد الثورة الروسية وحلت مشكلة القوميات على أساس أنها جمهورية سوفيتية اشتراكية؛ وبلغ عدد سكانها وفقاً لإحصاء عام ١٩٢٦—١٩٢٧ ١,٠٣٠,٦٤١ نسمة منهم ٧١٩,٧٩٢ تركمانيا ؛ وكان يقطن المدن والقرى الكبيرة ١٣٦,٩٨٢ نسمة منهم ٨,٧٩٠ تركمانيا فقط ، وليس لدينا بطبيعة الحال إحصاء دقيق للتركمان فى فارس وأفغانستان ؛ وقدر أرستوف Aristow عام ١٨٩٦ سكان أفغانستان من التركمان بنحو ٨٠ أو ٥٠ ألف نسمة ، وسكان فارس منهم بعشرين ألف نسمة .

المصادر :

(١) H. Vámbéry: *Das Tuerken-volk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen geschildert*، ليبسك سنة ١٨٨٥، ص ٣٨٢ وما بعدها (٢) N. Aristow: *Zamietki ob etnischeskom sostavie tyurkskikh plemen*، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٩٧ (٣) A. Semenow: *ocherki iz istorii presoedineniya vol noi Trkmenii* (1881—1885) طشقند سنة ١٩٠٩ (٤) R. Karutz: *Unter Kirgizen und Tukmenen*، برلين فى تاريخ غير معلوم (٥) L. Oshanin: *Tisyacheletnyaya davnost' dolikhocefalii u turkmen i vosmozniee puti eie proiskhozdeniya* (*Izv. Sredneaz. Komiteta*) ج ١ ، ص ١٣١ وما بعدها) (٦) الكاتب نفسه : *Niekotoriie dopolnitel'niie dannie k gipoteze skifosamatskogo proiskhozdeniya turkmen*، طشقند سنة ١٩٢٨ (٧) *Turkmeniya* ج ١ ، لينينغراد سنة ١٩٢٩ (٨) Barthold: *Ocherk istorii turkmenskogo naroda* (٩) A. Samoylobvich: *Ocherki po istorii turk-menskoi literaturi* (١٠) N. Autakow: *Trigodo Turkmenii*، أشخاباد سنة ١٩٢٨ .

[W. Barthold بارتولد]

الأدب التركمانى

كان أدب تركمان ما وراء بحر قزوين حتى عهد قريب مقصوراً على الأدب الشعبى غير المكتوب وهو فى الغالب من أشعار العشاق ؛ والسبب فى تخلف الأدب المكتوب هو أن التركمان لم يقيموا قط دولة ما ، بل ظلوا متبدين ولم يتخلقوا بخلائق أهل الحضر . وعلى الرغم من أن وجه الشبه كبير بين أدب التركمان الشعبى الذى يتألف من

الأمثال والأحاجى والقصص والأغانى والمدهدات وغير ذلك وبين أدب الأوغوز الذين يعيشون بعيداً عنهم ناحية الغرب ، وهم ترك فارس والقوقاز والأناضول ، فإن فيه من سمات الأدب الجاهلى أكثر مما فى الأدب الأوغوزى بكثير .

والأدب التركمانى المكتوب أشعار غنائية وملاحم تاريخية وقصائد دينية وتعليمية وقصص شعبى يلقى كل ذلك الموسيقيون المتجولون « بقشى » (انظر هذه المادة) بين التركمان ؛ ولا تختلف هذه الأشعار من حيث صياغتها ومادتها عن الأشعار التى يذيعها العشاق فى آذربيجان والأناضول ؛ وهى رباعيات من الوزن الوتدى تعرف باسم « غوشغى » (انظر مادة « قشمه ») ؛ وتستعمل هذه الكلمة بصفة عامة عند التركمان بمعنى القصيدة ؛ ولما كانت القصص الشعبية غير المعروف مؤلفها تدور حول الموضوعات نفسها الذائعة الصيت فى آذربيجان والأناضول مثل قصة صائد السمك ورفيقه (صياد ايله همراه) وقصة عاشق غريب ، وقصة كور أوغلى وقصة طاهر وزهرة ، وقصة يوسف وأحمد ، فيمكن القول بأن بواعثها أوغوزية ؛ ونلاحظ كذلك أن الصلة وثيقة بين الموسيقى التركمانية الشعبية وبين موسيقى آذربيجان ؛ ويمكن تفسير هذه الروابط بين الجماعات التركية الأوغوزية المختلفة بأنها استمرار لثقافتهم القديمة المشتركة، كما يمكن القول بأنها نتيجة لتأثر هذه الجماعات بعضها ببعض بعد ذلك ؛ فهناك إذن صلات واضحة بين قصة يوسف وأحمد الشهيرة — وهى قصة اقتبسها الأزابكة أيضاً — وبين كتاب « دده قورقود » وهو بقية من ملحمة الأوغوز القديمة ، يضاف إلى ذلك أن اختلاط التركمان بالمراكز الثقافية فى خراسان وخوارزم وتركستان قد أدى إلى تأثر الأدب التركمانى بالأدب التركى فى آسية الوسطى . وقد درس التركمان شعراء الأوغوز الآذربيجان أمثال نسيمى وفضولى وأشعار الشاعر الجغتائى الكبير على شير نوائى ؛ ولا تزال ذكرى هذا الشاعر وذكرى راعيه سلطان حسين بيقراحية فيما بينهم ؛ ونلمح فى أشعار مخدوم قلى أشهر شعراء التركمان أثر أحمد يسوى وتلاميذه (انظر إيلك متصوفلر ، ص ١٩٩) ؛

وليس لدينا حتى الآن سوى معلومات قليلة جدا عن المصنفات التركمانية الأولى التى كتبت فيما يعرف الآن ببلاد تركمانستان ؛ وقد ذكر أبو الغازى فى كتابه « شجرهٔ تراكمه » ديوان شعر اسمه « معين المريد » وهو يقول إنه ظل ذائعاً بين التركمان إلى أيامه ؛ والواقع أن هذا الديوان الذى نظم فى عام ١٣١٣ قد ظهر أصلا بين ترك خوارزم ، وليست له صلة بالتركمان على الرغم من أنه تضمن بعض الإشارات إلى حياة البدو ؛ ويأتى بعده المثنوى المعروف بـ « رونق الإسلام » وتنسبه الرواية إلى الشيخ شرف الخوارزمى ؛ ولكن زكى وليدى قد بيّن أن هذا المثنوى نظمه شاعر آخر يدعى وفائى عام ٨٨٩ هـ (١٤٨٤ م) ؛ ولا يزال التركمان يدرسون هذا الديوان ، وقد نظم بالأوزان العروضية ، وليس له قيمة أدبية

تذكر : وقد يكون وفائى هذا من الشعراء الذين كانوا فى حاشية الأمراء التركمان فى خراسان أيام الشاه إسماعيل الصفوى . بيد أنه من المعلوم أن الأشعار التى نظمت بالأسلوب التركمانى الجغتائى كانت لا تزال إلى العهد التيمورى تنشد فى خراسان . وقد عرفنا من « تذكره » سام ميرزا (انظر هذه المادة) والتذكرة المكتوبة باللغة الجغتائية لمؤلفها صديقى والمعروفة « باسم مجمع الخواص » قصائد كثير من شعراء التركمان نظمت فى القرن السادس عشر . (يرجع فى شأن كتاب مجمع الخواص إلى W. Pertsch : *Die turk HSS. Zu Gotha* رقم ١٦٩) . ونظمت هذه الأشعار لأهل الحضر ومن ثم لم تعرف بين الرحل . وقد عرف التركمان أيضاً كتاب « شجره‌ء تراكمه » لأبى الغازى (لم يذكر هذا الكتاب فى مادة أبى الغازى) . ونشر تومانسكى Tumanski هذا الكتاب عام ١٨٩٧ فى عشق آباد . وكشف صمويلوفچ Samoilovitch حديثاً عن مخطوط سادس لهذا الكتاب (انظر *Comptes Rendus des l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S.* سنة ١٩٢٧ ، رقم ٢ ، ص ٣٩ — ٤٢) .

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يتضمن نقولا من كتب الأوغوز فى التاريخ إلا أنه يحوى أيضا الروايات التركمانية الشعبية القديمة ؛ وقد حرف النساخ كثيراً فى لغة المخطوطات المعروفة من هذا الكتاب ، لذلك لم تعد له القيمة الحليقة بأن تكون له بوصفه مثالا للهجة التركمانية القديمة .

ولا تساعدنا الروايات التركمانية الأدبية الحالية والمصادر الأخرى التى فى متناول يدنا إلا فى معرفة أدب التركمان فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وقد استطاع صمويلوفچ ، وهو العمدة فى هذا الموضوع ، أن يحصى أسماء نحو عشرين شاعرا من شعراء القبائل التركمانية ؛ وتشيد أشعارهم بذكر الحروب والمنافسات بين القبائل المختلفة ، ويقرأها التركمان جميعاً . وجل شعراء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من قبيلة گوكلن ، ولعل ذلك راجع إلى أنها قد أخذت فى حياة الاستقرار قبل غيرها من القبائل . وفى طليعة هؤلاء الشاعر العظيم مخدوم قلى ووالده دولت محمد ملا آزادى ، ثم ذليلى وهو زوج ابنته وتلميذه ، وأخيرا سيدى شاعر إرسارى الذى لاذ بقبيلة گوكلن . وقد نظم دولت محمد ملا آزادى عام ١١٦٧هـ (١٧٥٣ م) مثنويا بالأوزان العروضية سماه « وعظ آزادى » : وهو من الشعر الأخلاقى ، وأثر الأدب الجغتائى ظاهر فيه . ونظم هذا الشاعر نفسه قصائد أخرى على منوال أشعار العشاق . ونذكر أيضا من شعراء القرن الثامن عشر معروفى وشيدايى . كما نذكر من شعراء « المدرسة » فى القرن التاسع عشر إلى جانب آزادى الشاعر عبد الستار قاضى من قبيلة تكه . وقد نشر صمويلوفچ فى عام ١٩١٤ ديوانه المسمى « جنگ نامه» وهو من الوزن التالى ب — — — / ب — — — / ب — — /. وديوان عبد الستار قصيدة تاريخية يصف

فيها فصلا من نزاع التكه السنيين والفرس الشيعيين . على أن هذا الديوان ليس مثالا صحيحا للغة الشائعة بين التركمان .

وتلقى مخدوم قلى العلم فى مدرسة شير على خان بخوارزم، ولكن سيرته غامضة لما حيك حولها من أساطير . وقد بلغت شهرته حدا بعيداً حتى نسب إليه كثير من شعر غيره على الرغم من أن هذه الأشعار كانت تذيل بأسماء أصحابها المستعارة . وكانت عبارة « قراءة مخدوم قلى » تعنى بين تركمان خيوة وبين الأزابكة أنفسهم قراءة أشعار تعليمية باللغة التركمانية . ولا نعرف من المائتين والتسع والسبعين قصيدة التى نسبت إليه أيها من شعره على التحقيق . وعلى بعض هذه القصائد مسحة دينية وتعليمية كما أن بعضها من شعر الحماسة أوحى به القتال بين التركمان والفرس ؛ وهى أهم مصدر نستمد منه معلوماتنا عن تصور التركمان للحياة . كذلك نجد أشعار «غوشغى» لذليلى وأشعار سيدى التى نظمت بالأوزان العروضية فى قالب المخمس والمسدس تعبر عن الحكمة السائرة على لسان الشعب .

وظهرت بوادر النهضة بين التركمان منذ الثورة الروسية التى شبت عام ١٩٠٥ ، على أن هذه النهضة لم تسر فى طريق بم إلا منذ عام ١٩١٧ ؛ وكانت مدينة عشق آباد مركز هذا النشاط العقلى المتجدد . وتصدر الكتب الدراسية والدوريات والصحف باللهجة التركمانية ، كما أسس معهد للثقافة التركمانية ؛ ويدرس هناك علم وصف الشعوب والموسيقى والأدب الشعبى ؛ وشرع الكتاب يؤلفون فى المذهب الماركسى كما حدث فى سائر البقاع التابعة للاتحاد السوفيتى . وعلى الرغم من أن نتاج هذه الحركة الأدبية الجديدة ليست له إلى الآن قيمة أدبية كبرى ، فإنه قد نشرت عدة مؤلفات هامة مثل مجموعة مصنفات سيدى وذليلى وكتاب « صياد إيله همراه حكايه سى » وقد قام بنشرها بعض العلماء مثل گلديف Geldiyeff وقلمهمدوف Kulmehmedoff . وقد تلقى هذه الأبحاث التى قام بها العلماء من أهل التركمان بمعاونة المستشرقين الروس كثيرا من الضوء على بعض العهود المجهولة من هذا الأدب فى القريب العاجل .

المصادر :

نجد أقدم ما كتب عن شعراء التركمان وعن مخدوم قلى فى A. Chodzko : *Specimens of the Popular Poetry of Persia* سنة ١٨٤٢ ثم نشر Berezin بعده جملة قصائد تركمانية فى *Chrestomathie* ؛ وأورد H. Vàmbéry فى كتابه *Travels* ، لندن سنة ١٨٦٤ بعض المعلومات عن مخدوم قلى ؛ وفى عام ١٨٧٩ نشر هذا الكاتب نفسه فى مجلة *Z. D. M. G.* ج ٣٣ إحدى وثلاثين مقطوعة من قصائده . وفى هذا البحث كما فى بحث Ostroumof الذى نشر عام ١٩٠٧ كثير من الأخطاء . أما أهم الأبحاث فهى التى نشرها صمويلوفچ Samoilovitch فيما يلى : (١) *Trkmenskij poet-bosjak Koer Mulla i jego pesnja o*

(*zhivaja Starina*) *Russkikh* ج ١٦، سانت بطرسبرغ
سنة ١٩٠٧ ، ص ٢١٥ — ٢٢٣ (٢)
Pojezdka v Turkestan v 1906—1908 g. (*Zap.*
vost otd. Imp. Russk. Arkh. Obshch) ج ١٨ ،
ص ١٨ — ١٩) (٣) *Po povodu izdaniya N.P.*
Ostroumova "Svetoch Islama" (*Zap,* ج ١٨ ،
ص ١٥٨ — ١٦٦) (٤) *Materialy po*
Srednoaziatskoturetskoj literature (*Zap,* ، ج١٩، ص
١ — ٣٠) (٥) *Ukazatel k pesnyam Makhtum-*
Kuli (*Zap.* ج ١٩) (٦) *Uchebnik*
Turkmenskago narechiya (*Zap,* ج١٨) (٧) *Kstatye*
"Ukazatel k pesnyam" Makhtum-Kuli (*Zap,*
ج ١٩ ، ص ١٢٥) (٨) *Abdu-s-attar Gazy,*
Kniga razskazov o bitvakh tekinsev Turkmenskaya
istoricheskaya poema XIX veka, ، سانت بطرسبرغ
سنة ١٩٢٤ .

H. Vambéry : *Yusuf und Ahmed* ،
بودابست سنة ١٩١١ ، وقد طبعت هذه القصة
أيضاً فى قازان عام ١٩٠٤ . ونشر Vambéry
بعض أقسام منها فى *Chagataische Sprachstudien* ،
ليبسك سنة ١٨٦٧ ، ص ٩٥ — ١١٤ . ويمكن
الرجوع فى شأن كتاب معين المريد إلى زكى وليدى:
خوارزمده يازلمش إسكى توركچه اثر فى تركيات
مجموعه سى ، ج ٢ ، ص ٣١٥ — ٣٤٥، ووصف
Samoilovitch المخطوطات المختلفة من كتاب
« رونق الإسلام » . ويوجد فى مكتبتى الخاصة
مخطوط جديد من هذا المؤلف يرجع تاريخه إلى القرن
التاسع عشر . وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة فى
قازان عام ١٨٥٠ . ونشره أوستروموف Ostroumof
مرة ثانية فى طشقند عام ١٩٠٥ . ونشر الشيخ
محسن فانى ديوان مخدوم قلى بالآستانة عام
١٣٤٠ . وفى طبعته أخطاء أكثر مما فى طبعة
Vambéry . ويمكن الرجوع فى شأن المراجع
التى نقدت المؤلفات الخاصة بمخدوم قلى إلى(١) زكى
وليدى : تركيات مجموعه سى ، ج ٢ ، ص
٤٦٥ — ٤٧٤ (٢) قول محمدوف ، عشق آباد
١٩٢٦ (٣) الكاتب نفسه : ذليلى غوشغيلرى ،
عشق آباد ١٩٢٦ (٤) الكاتب نفسه : صياد ايله
همراه ، عشق آباد سنة ١٩٢٧ ، وآخر وأتم بحث
كتب فى الأدب التركى هو المقال الذى نشره
Samoilovitch بعنوان *Ocherki po istorii turkmenskoy*
literatury فى مجلة *Turkmeniya* ج ١ ، سنة ١٩٢٩
وقد نشره مجمع علوم الاتحاد السوفيتى .

[كوپريلى زاده فؤاد]

« تركمان چاى » والأصح تركمان چاى :
قرية فى ناحية گَرْمَرُود من أعمال آذربيجان ؛
ومعنى تركمان چاى نهر التركمان ؛ وهى فى الواقع
اسم المجرى الذى عليه هذه القرية ؛ وينحدر هذا
المجرى من ممر چيچكلى بين تركمان چاى وسراب
أحد الروافد الشمالية لنهر ميانة (شاهارچاى)
ويصب فى نهر قزل أوزن (انظر «مادة سفيد رود») ؛
وقرية تركمان چاى محطة على الطريق العظيم :
طريق تبريز وزنجان وقزوين وطهران وخراسان ،

والمسافة بين تبريز وتركمان چاى ستون ميلا ، وبين تركمان چاى وزنجان ثمانون ميلا . ويقدر حمد الله مستوفى فى كتابه (نزهة القلوب ، مجموعة گب التذكارية ، جـ ٢٣ ، ص ١٨٣) هذه المسافات بـ ١٦ و ٢٥ فرسخا على التوالى ، ويطلق على هذه القرية اسم تركمان كَنْدى. ولفظ كَنْد معناه قرية ، ولا يستعمل إلا فى آذربيجان ولا يعرف فى أى جهة أخرى من جهات فارس . ومن المحقق أنه من أصل إيرانى شرقى (راجع الكلمة السغدية كَنْث بمعنى مدينة ؛ وانظر Barthold : *Istoriya Kultur Zhizni Turkestana* لينينغراد سنة ١٩٢٧ ، ص ٣٨) .

ولا ريب فى أن الترك الفاتحين قد نقلوا هذه الكلمة إلى آذربيجان . ويذكر حمد الله أيضا أن هذه القرية كانت مدينة فى وقت من الأوقات ، وقد ذكر اسمها الإيرانى « ده خران » ، ويرد هذا الاسم بصيغ مختلفة .

ويذكر كلاڤيخو Clavijo (طبعة Sreznewski سانت بطرسبرغ ، سنة ١٨٨١ ، ص١٧٢، ٣٥٤) مدينة تركمان چاى بصيغة توكلر Tucelar وَتونگلر Tunglar ، ومن الواضح أن ذلك تحريف لكلمة توركلر ، ويقول إن التركمان سكنوا هذه المدينة .

وتعرف تركمان چاى فى التاريخ بالمعاهدة التى أبرمت فيها بين الروسيا وفارس فيما بين ١٠ و ٢٢ فبراير سنة ١٨٢٨ . وهذه الوثيقة السياسية قسمان : (١) ضمت روسيا إليها بمقتضى المعاهدة السياسية التى حلت محل معاهدة سنة ١٨١٣ خانيتى أريوان ونقجوان ، وضربت على فارس جزية قدرها خمسة ملايين تومان أى عشرين مليون روبية ، خفضت بعد ذلك ؛ (٢) عقد اتفاق خاص حددت بمقتضاه المكوس بين الدولتين بخمسة فى المائة من السلع ، كما نظمت الأحوال الشخصية للرعايا الروس ، وجعل للمحاكم الروسية الفصل فى قضاياهم الجنائية . أما القضايا المدنية بين أفراد الدولتين فتنظر فيها محاكم مختلطة من الروس والفرس ويشترك معهم ممثلو الهيئة القنصلية الروسية ، وغيرهم . وهذا الاتفاق الخاص الذى عقد فى سنة ١٨٢٨ هو أصل الامتيازات فى فارس ؛ وحصلت جميع الدول الأوربية بمضى الزمن على مثل هذه الامتيازات طبقاً لمبدأ الدولة الأكثر رعاية ؛ وعند ما تولت الحكومة السوفيتية الحكم فى سنة ١٩١٧ ألغت من ناحيتها جميع الامتيازات السياسية والقضائية القديمة فى فارس ، وتأيد هذا الإلغاء بالمعاهدة الفارسية السوفيتية التى أبرمت فى ٢٨ فبراير سنة ١٩٢١ . وأبدت فارس رغبتها منذ سنة ١٩١٨ فى إلغاء الامتيازات عامة ، ولكنها لم تقدم على ذلك إلا فى العاشر من شهر مايو سنة ١٩٢٧ ، إذ وجهت مذكرة بهذا المعنى إلى الدول الأجنبية . وأخذت كثير من الدول منذ العاشر من شهر مايو سنة ١٩٢٨ فى عقد معاهدات جديدة مع فارس أساسها المساواة بين الطرفين .

وظلت التخوم بين روسيا وفارس (أراراط الصغرى — بحر قزوين) التى حددت فى سنة ١٨٢٨ دون تعين حتى بعد عام ١٩٢١ ؛

المصادر :

ذكر تركمان چاى جميع الرحالة الذين سافروا من تبريز إلى قزوين ، ويمكن الرجوع إلى (١) Voyage : Hommaire de Hell باريس سنة ١٨٥٤ — ١٨٦٠ ، جـ ٣ ، ص ٨٣ — ٨٤ ، وجاء به أن بالمدينة ٢٠٠ منزل ، وجاء فى المصور الجغرافى رقم ٥٥ صورة الحجرة التى وقعت فيها المعاهدة (٢) Reise : Brugsch، ليبسك سنة ١٨٦٢ — ١٨٦٤ ، جـ ١ ص ١٨١ (٣) Voyage : Lycklama a Nijeholt جـ ٢ ، ص ٨٥ (٤) Reisen, Zeitschr. Gesell : H. Schindler Erdk. سنة ١٨٨٣، ص ٣٣٣ ، وجاء به أن بالمدينة ١٠٠ منزل وأنها على ارتفاع ٥,٢٨٥ قدم ؛

ونص معاهدة سنة ١٨٢٨ فى (٥) Nouveau recueil des traités : F. Martens ، جـ ٧ / ٢ ، القسم الثانى ، سنة ١٨٣٠ ، ص ٥٦٤ — ٥٧٢ (٦) صنيع الدولة : مرآة البلدان ، جـ ١ ، ص ٤١٠ — ٤١٨ (٧) Dogovori : Yuzefovich Rossii s vostokom، سانت بطرسبرغ، سنة ١٨٦٩، ص ٢١٤ — ٢٢٧ (٨) Treaties : Hertslet concluded between Great Britain and Persia etc. ، لندن سنة ١٨٩١ ؛ وحللت المعاهدة فى (٩) Die Verfassung des pers. Staates : Greenfield برلين سنة ١٩٠٤ (١٠) Das ; K. Vollers Orientalische Muenzkabinett der Universitaet Jena in Jahre 1906 ، درسدن سنة ١٩٠٦ ، ص ٧ .

[مينورسكى V. Moinrsky]

« تركيب بند » : منظومة من اقسام يتراوح عدد أبيات كل قسم بين خمسة أبيات وأحد عشر بيتا . ولكل قسم — كما فى الغزل — قافية ؛ والقافية فى المصراعين الأولين هى القافية فى المصراع الثانى من كل بيت . وقافية كل قسم غيرها فى الأقسام الأخرى وإن كان الروى واحدا فى المنظومة كلها : وبعد كل قسم بيت يكرر رويه فى الأقسام الأخرى وله قافية وحده ، وهى عينها فى ضربيه ، فإذا كرر البيت بعينه عقب كل قسم سميت المنظومة « ترجيع بند » ويطلق العروضيون القدماء هذا الاسم « ترجيع بند » على المنظومات كلها التى من هذا النوع سواء كررت فيها الوسائط ، وهى الأبيات التى تربط الأقسام ، أو لم تتكرر ؛

المصادر :

(١) شمس الدين محمد بن قيس الرازى : المعجم فى معايير أشعار العجم ، طبعة ميرزا محمد وبراون E. G. Browne فى مجموعة گب التذكارية (٢) نصير الدين الطوسى : معيار الأشعار ، طبعه طبعة حجرية محمد سعد الله مراد آبادى ، لكهنو سنة ١٢٨٢ هـ (٣) Garcin de Tassy : Rhétorique et Prosodie des Langues de l'Orient Musulman ، پاريس سنة ١٨٧٣ ، الطبعة الثانية .

[هيگ T.W. Haig]

« ترمذ » : مدينة على الضفة الشمالية لنهر جيحون (انظر هذه المادة) بالقرب من مصب نهر سُرْخان . ويروى السمعانى ، وقد أمضى فيها اثنى عشر يوما ، أن أهلها ينطقون باسمها « تَرْميذ » (مجموعة كُتب التذكارية ، ج ٢٠ ، ورقة رقم ١٠٥) وقد أكد هذا القول تا مى الصينى (انظر Hiouen Thsang : *Mémoires sur les contrées occidentales* ، ج ١ ، ص ٢٥) وسمع الضباط الروس الناس عام ١٨٨٩ ينطقون باسمها تِرْمز أو تَرْميز (انظر *Sbornik materialov po Azii* ج ٥٧ ، ص ٣٩٣ ، ٣٩٩) وتعرف المدينة رسمياً الآن باسم تِرْمز .

ويبدو أن الإسكندر الأكبر لم يصل إلى هذه المدينة ، ولم يرد ذكرها عند القدماء وإن كان قد نسب تشييدها فيما بعد إلى الإسكندر . ويقول حافظ أبرو (انظر النص وقد أورده Barthold فى المظفريه ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٩٧ ، ص ٢٠) إن الإسكندر الأكبر لم يشيد هذه المدينة فحسب ولكنه ابتنى أيضا مدينة بُرْداغوى التى لا تبعد عنها كثيراً ، وهى على نهر جيحون نفسه . ويقال إن برداغوى كلمة يونانية معناها نزل (مهما نخانه) ولعلها باليونانية « تبردكيون » .

وكانت البوذية هى السائدة فى ترمذ إبان الفتح الإسلامى ، فقد كان بها اثنا عشر معبدا ونحو ألف راهب (انظر Hiouen-Thsang : كتابه المذكور آنفا) وكان على ترمذ وقتذاك أمير عظيم الشأن لقبه ترمذ شاه (الطبرى ، ج ٢ ، ص ١١٤٧ ، المكتبة الجغرافية العربية ، ج ٦ ، ص ٣٩) . وكان بها حصن منيع يشرف على النهر (الطبرى ، ج ٢ ، ص ١١٤٧) وفى عام ٧٠ هـ (٦٨٩ — ٦٩٠ م) فتح ترمذ موسى ابن عبد الله بن خازم الذى خرج عن طاعة الخليفة ، واستقل بحكمها خمسة عشر عاما (انظر البلاذرى ، ص ٤١٧ وما بعدها ؛ الطبرى ج ٢ ، ص ١١٤٥ وما بعدها) . وأفلح عثمان بن مسعود فى استرداد المدينة للخلافة حوالى نهاية عام ٨٥ هـ (٧٠٤ م) وقد أنفذه فى ذلك الوالى المفضل بن المهلب . وكان للجزيرة المجاورة لترمذ التى عرفها العرب باسم جزيرة عثمان شأن هام فى هذه الحرب وفى إقامة الجسور ، وفيما ضرب على المدينة من حصار فى العهود التالية . وعرفت هذه الجزيرة فى عهد الأزابكة باسم أورته أرال أو أرته أرلى أى الجزيرة الوسطى (انظر J. Senkowski : *Supplement à l'histoire générale des Huns etc.* سانت بطرسبرغ سنة ١٨٢٤ ، والنص ، ص ٢٩ ، والفقرات المقتبسة من المخطوطات فى Barthold : *K Istorii oroshéniya Turkestana* سانت بطرسبرغ سنة ١٩١٤) . وانتقلت شعيرة التوسل بالرسول ذى الكفل (المكتبة الجغرافية العربية ، ج ٣ ، ص ٢٩١) التى ذكر أنها كانت قائمة فى كاليف منذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) إلى هذه الجزيرة . ولهذا تعرف الجزيرة الآن باسم أرال پيغمبر أى جزيرة الرسول .

ويمكن الرجوع إلى المكتبة الجغرافية العربية (ج ١ ، ص ٢٩٨ ؛ ج ٣ ، ص ٢٩١) بصفة

خاصة فيما يتصل بالأحوال الجغرافية لهذه المدينة في القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) . وكانت ترمذ مرسى هاما على نهر جيحون ، فكانت تبنى فيها السفن لها ولغيرها من البلدان (المكتبة الجغرافية العربية ، ج ٣ ، ص ٣٢٥ ، س ٧) واشتهرت ترمذ بالصابون شأنها فى ذلك شأن مدينة بَلْخ (المصدر السابق ، ص ٣٢٤) . واشتهر من أهلها فى التأليف الإسلامى رجلان أولها أبو عيسى محمد ابن عيسى الترمذى (انظر هذه المادة) صاحب مجموعة الأحاديث المعروفة المتوفى عام ٢٧٩ ﻫ (٨٩٢ م) والثانى المحدث المتصوف أبو عبد الله محمد بن على الترمذى (انظر هذه المادة) المتوفى عام ٢٥٥ ﻫ الموافق ٨٦٩ م (انظر Brockelmann : *Gesch. der Arab. Litter* ج ١ ، ص ١٦٤). وقبره — والراجح أن يكون قد بنى فى القرن التاسع الهجرى ، (الخامس عشر الميلادى) هو اليوم أجمل الآثار بين أطلال ترمذ ومن أجملها فى آسية الوسطى (انظر صورته فى *Izv. Geogr. Obsch.* ج ٤٤ ، سنة ١٩٠٨ ، ص ٦٥٢ مع ترجمة روسية للكتابات التى عليه ، وانظرها أيضا فى Barthold : *Islam* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٩١٨ ، ص ٥٧).

وفى هذه الكتابات بعض ماورد فى كتاب « تذكرة الأولياء » لفريد الدين العطار (انظر هذه المادة) عن محمد بن على الترمذى (انظر *Pers. Hist. Texts.* ج ٥ ، ص ٩٣) وما ورد عنه أيضاً فى كتاب « نفحات الأنس » (النسخة المطبوعة على الحجر ، ص ٧٧) لمؤلفه جامى (انظر هذه المادة) : ومن المعروف أن محمد بن على هذا قد تخرج على شيوخ البخارى ، ويروى السمعانى (مجموعة گب التذكارية ، ج ٢٠ ، ص ١٠٦) أن الذى تخرج عليهم هو محمد بن عيسى .

وشاطرت ترمذ بعد ذلك خراسان وما وراء النهر فى تاريخهما السياسى ، فكان مما يعظم من شأنها اتخاذ نهر جيحون حداً لها كما هى الحال فى الوقت الحاضر ، وقد يعظم من شأنها أحياناً أخرى اتصالها ببلخ . وكانت ترمذ فى عهد محمود وخلفائه تابعة للدولة الغزنوية (انظر هذه المادة) كسائر ولايات بلخ .

وانتقل الحكم فيما وراء النهر إلى القره خطاى (انظر هذه المادة) نتيجة للقتال الذى نشب فى صحراء قَطْوان بالقرب من سمرقند فى الخامس من صفر عام ٥٣٦ (٩ سبتمبر سنة ١١٤١) ولكن ترمذ ظلت فى حوزة السلاجقة ، نستدل على ذلك من أن السلطان سنجر (انظر هذه المادة) قد احتمى بها عام ٥٥١ ﻫ (١١٥٦ م) . واستولى القره خطاى بعد ذلك على ترمذ وظلت فى حوزتهم إلى أن استولى عليها عماد الدين عمر والى بلخ من قبل الغوريين (انظر هذه المادة) فى ذى القعدة عام ٦٠١ الموافق يونية — يولية ١٢٠٥ (انظر ابن الأثير ، ج ١٢ ، ص ١٣٥) وقد نصب بهرام شاه بن عماد الدين والياً عليها (ورد اسم بهرام شاه فى كتاب النسوى ، طبعة هوداس ، ص ٣٩) : وفى العام التالى استولى خوارزمشاه محمد حليف القره خطاى على ترمذ وسلمها إليهم : ويقول ابن الأثير (ج ١٢ ،

ص ١٥٢ وما بعدها) إن أخبار هذه الحوادث قد أسخطت العالم الإسلامى على خوارزمشاه . وذكر الجوينى (مجموعة كب التذكارية ، جـ ١٦ — ٢ ، ص ٦٤) أن الوالى سلم المدينة عملا بالنصيحة التى بذلها والده لعثمان خان سمرقند . وذكر ميرخواند (*Hist. des sultans du Khorezm* طبعة Defrémery ، باريس سنة ١٨٤٢ ، ص ١٥ وما بعدها) اسم خوارزمشاه بدل الخان .

وأصبحت ترمذ بعد سقوط دولة القره خطاى تابعة لدولة خوارزمشاه . وفى خريف عام ١٢٢٠ استولى المغول على المدينة ودمروها تدميرا . وذكر الجوينى فى أخباره عن هذه الغزوة أن نصف أسوار المدينة كان فى وسط النهر (مجموعة كب التذكارية ، جـ ١٦ ، ص ١٠٢) .

وورد قبل ذلك بسنوات قليلة أول ذكر لسادات ترمذ الذين لم تؤثر غزوة المغول فى مكانتهم . وقد أذاع خوارزمشاه بين علماء دولته أثناء النضال بينه وبين الخليفة الناصر أن العباسيين اغتصبوا السلطان من أربابه أبناء على . وتولى الخلافة علاء الملك أحد كبار السادات (أزسادات بزرگ) فى ترمذ (مجموعة كب التذكارية ، جـ ١٤ ، القسم الثانى ص٩٧ ، ١٢٢) . ولم يكن لهذا من أثر . وليس من بيان عن حياة هذا المناهض للخليفة العباسى وما انتهى إليه أمره . وجاء فى كتاب « تاريخ گزيده » لحمد الله قزوينى (مجموعة كب التذكارية ، جـ ١٤ ، القسم الأول ، ص ٤٩٦) أن اسمه السيد عماد الدين الترمذى . ويروى ابن بطوطة (انظر هذه المادة) فى القرن التالى أخباراً عن ممالك الجغتاى (انظر هذه المادة وانظر ابن بطوطة طبعة Defrémery and Sanguinetti جـ ٣ ، ص ٤٨) . فقد ذكر اسم علاء الملك خداوند زاده من أبناء الحسين بن على وقال إنه صاحب ترمذ . ويروى أنه انضم إلى خان خليل الله على رأس أربعة آلاف مسلم وأن خليلا قد استوزره . ولقب آل بيته فيما بعد بخداوند زاده (فى ظفرنامه ، الطبعة الهندية ، جـ ١ ، ص ٢١٠ ، وفى مواضع أخرى كثيرة ، وفى بابرنامه ، النص الذى نشرته Beveridge وقد اقتصر الكلام فى الورقة ٢٠ من هذا النص على خان زاده ووردت كاملة فى أقدم نسخ ظفر نامه التى كتبت فى عهد تيمور : *Teksti po istorii Sredney azii* سانت بطرسبرغ سنة ١٨٩٥ ، ص ١٣١ ، ١٩٩) : وذكر فى كتاب ظفرنامه اسم خان زاده أبو المعالى وأخوه على أكبر جلمة مرات . وقد نفى أبو المعالى عام ١٣٧١ لاشتراكه فى التآمر على تيمور (ظفر نامه ، جـ١ ، ص٢٣١) ولم يلبث فى المنفى طويلا ، واشترك فى العام التالى فى غزوة تيمور لخوارزم (الكتاب المذكور ، ص ٢٤١) ثم ذكر اسم خان زاده علاء الملك ثانية . وأقام تيمور ببيت علاء الملك فى عودته من غزوة الهند عام ١٣٩٩ وفى عودته من غزو الأقاليم الغربية عام ١٤٠٤ (الكتاب المذكور ، حـ ٢ ، ص١٩٠، ٥٩٣) . وتزوج أحمد ميرزا عام ١٤٨٧ أمرأة من السادات (بابرنامه، ورقة رقم ٢٠٦) :

واستعادت ترمذ أيام ابن بطوطة مكانتها بعد ما أصابها من دمار على يد المغول ، وكانت بلخ لا تزال أطلالا . ولم تشيَّد المدينة ثانية فى مكانها القديم ، وإنما شيدت على مسيرة ميلين عربيين من النهر .

وكانت ترمذ مدينة جميلة كبيرة أهلها فى رغد من العيش (ابن بطوطة ، طبعة Defrémery et Sanguinetti ، ج ٣ ، ص ٥٦ وما بعدها) وبين أطلالها الضريح الذى وصفه سمنوف A.A. Semenov : *Protokoli Turk.*) *Kruzhka Lyub. Arkh.* ج ٩٩ ، ص ٣ وما بعدها ، وبه بعض الصور) وقبور السادات التى تعرف الآن باسم « سلطان سادات » ؛ ويعيش سلالة السادات الآن فى قرية صالح آباد القريبة من ترمذ . وبلغ عدد سكان هذه القرية فى الإحصاء الأخير ٧٢٤ نسمة ؛ وأخذ سمنوف A. Semenov منهم مخطوطاً فيه نسبهم وتاريخ بيتهم حتى الرابع من ذى الحجة عام ١٠٤٦ (٢٩ أبريل سنة ١٦٣٧) ، وجاء فى هذا المخطوط أن السيد حسن الأمير ابن الأمير حسين وفد إلى سمرقند عام ٢٣٥ هـ (٧٤٩ — ٨٥٠ م) ثم نزح إلى بلخ ثم إلى ترمذ عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ — ٨٦١ م) ؛ ولدينا أخبار عن علاقات السيد حسن مع السامانيين وعن مجرى الحوادث التاريخية . وليس فى شجرة النسب بعد هذا سوى أسماء الأعلام مجردة عن ذكر الحوادث والحقائق التاريخية . وقد ذكر فى هذه الشجرة اسم سلطان السادات علماً على امرأة .

وجاء فى كتاب « ظفر نامة » (ج ١ ، ص ٥٧) ذكر ترمذ القديمة (ترمذ كهنه) عند الكلام عن مدينة ترمذ . وكثيراً ما يرد اسم ترمذ فى المؤلفات ، ومنها المخطوط السابق ذكره . وذكرت باسم « مدينة الرجال » فى السكة التى ضربت بعد العهد المغولى ؛ وبعد وفاة تيمور استعاد نهر جيحون إلى حين ما كان له من شأن بوصفه حداً من حدود ترمذ . ولم يحتفظ خليل سلطان الذى استولى على سمرقند إلا بالأراضى التى إلى شمال نهر جيحون ؛ وبينا كان خليل وشاهرخ (انظر هذه المادة) يتأهبان للقتال استعاد خليل سلطان عام ٨١٠ هـ (١٤٠٧ م) ترمذ القديمة واسترد شاهرخ حصون بلخ (انظر ابن عربشاه ، طبعة مصر ، ص ٢٠٥ وما بعدها) ؛

ولعل ما شيد إحياء لذكر محمد بن على الترمذى يرجع إلى ذلك العهد .

وكانت ترمذ وبلخ فى الغالب من أملاك دولة الأزابكة منذ القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) ؛ واحتلت جيوش الهند بقيادة سعادت خان مدينة ترمذ إبان اقتتال الأزابكة والأمير الهندى أورنگزيب على مدينة بلخ (انظر هذه المادة) عام ١٦٤٦ وعام ١٦٤٧ ، وهو الأمير الذى أصبح بعد ذلك إمبراطوراً (انظر Elliot Dowson : *History of India*

جـ ٧ ، ص ٤٧٩ ؛ Barthold فى Bulletin de l'Acad. سنة ١٩٢١ ، ص ٢٠٤) .

وكانت ترمذ فى السنوات الأولى من القرن الثامن عشر فى حوزة شير على ، وهو من بيت قنغرات ومشيد مدينة شير آباد (انظر Zeitschr. des Deut. Morgen. Gesell. جـ ٣٨ ، ص ٢٧٦) ؛ وميز أهل ذلك الزمان بين حصن ترمذ الكبير (قلعة قلان) وحصن القرية (؟) التى يعيش بها جل سكان ترمذ (؟) وأدى اضطراب الأحوال فى السنوات التالية إلى خراب ترمذ وكثير غيرها ؛ وأعاد محمد رحيم خان بناء هذه المدينة عام ١٧٥٨ (Barthold : K. Istorii orosheniya Turkestana سانت بطرسبرغ سنة ١٩١٤ ، ص ٧٤) ؛ ولكنها خربت بعد ذلك مرة أخرى .

ولم يكن بالقرب من أطلال مدينة ترمذ القديمة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر سوى قرية پتّه حصار الضئيلة الشأن (عددسكانها ١,٢٥٧) وقرية صالح آباد ؛ وعظم شأن پته حصار عندما أصبحت الثغر الذى تخرج منه السفن التجارية الروسية فى نهر جيحون : وفى عام ١٨٩٤ بنى حصن ترمز Termez الروسى وهو على مسيرة خمسة أميال من أطلال ترمذ ، وغدا هذا الحصن على مر الزمن مدينة معظم سكانها من الرجال . فقد بلغ عددهم وفقاً للتعداد الأخير ٨,٠١٢ رجلا ، وبلغ عدد النساء ٢,٠٦٩ امرأة ؛ وفتح فى عام ١٩١٦ الخط الحديدى الممتد بين بخارى وقرشى وترمذ ؛ ودمرت ترمذ أثناء الثورة الروسية وأعيد بناؤها منذ ذلك ؛

وكان لأعمال التنقيب التى قام بها متحف موسكو للثقافة الشرقية نتائج هامة . ومن بين ما عثر عليه هذا المتحف آثار يرجع تاريخها إلى العهد البوذى ؛

المصادر :

نذكر إلى جانب المصادر الوارد فى صلب المادة (١) G. Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate ، كمبردج سنة ١٩٠٥ ، ص ٤٤٠ ومابعدها (٢) W. Barthold: Turkestan ، مجموعة گب التذكارية جـ ٥ ، ص ٧٤ وما بعدها ، انظر الفهرس ؛ أما عن الحفريات فيمكن الرجوع إلى (٣) B. Denke: Termez Noviy Vostok ، جـ ٢٢ ، عام ١٩٢٨ ، ص ٢٠٨ وما بعدها (٤) Kul'tura Vostoka رقم ١ ، عام ١٩٢٧ ، ص ٩ وما بعدها ؛ رقم ٢ ، عام ١٩٢٨ ، ص ٣ وما بعدها ؛

[بارتولد W. Barthold]

« الترمذى » أبو عبد الله محمد بن على بن حسين المعروف بالحكيم : متكلم سنى من أهل خراسان ومحدث ومتصوف وفقيه حنفى ، توفى عام ٢٨٥ هـ الموافق عام ٨٩٨ م . وقد بقى من تصانيفه ما يقرب من ثلاثين مصنفاً ، أسلوبها مطنب بعض الشىء ، ولكنها مع هذا حافلة بالأسانيد ؛

وحاول المترجم له فى كتابيه « نوادر الأصول » و « ختم الولاية » أن يشرح بعض مسائل غنوصية شرحاً صوفياً على مذهب أهل السنة ، وهى المسائل التى تبسط فيها غلاة الشيعة ، ومنها سبق وجود النور المحمدى والحقيقة الآدمية ، وكان أول من بحث

فى قيمة الحروف الهجائية الثمانية والعشرين وعلم الملائكة ودرجات الولاية بحثاً علميا ؛ واستعار لهذه المسائل اصطلاح الشيعة ألا وهو الولاية ، وجعل لعيسى شأناً خاصاً فيها ؛

وقد أراد الترمذى أن يخرج تخريجاً عقلياً الفرائض الشرعية فى كتبه « علل العبودية » (وقد ذمت) و « شرح الصلاة » و « الحج وأسراره » ؛ وهو يبين فى مصنفه العجيب « كتاب الفروق » عدم وجود الترادف بمعناه الحقيقى (وآراؤه فيه قريبة من آراء المعتزلة) ؛ وهو يقول بالكشف ويدعو إلى الأخلاق الشريفة ؛ ويلعن فى كتابه « الأقياس » النفاق بأنواعه ويرفض الحيل التى كان يلجأ إليها المفتون فى عصره ؛

وكان أبو عبد الله أول من صنف فى طبقات الصوفية ، ولكننا لم نعرف هذا الكتاب إلا من النقول التى أخذت منه .

ويعد الترمذى بحق رائد ابن عربى الذى جاء بعده بثلاثة قرون فدرسه عن كثب وأعجب به

المصادر :

(١) الهجويرى : كشف المحجوب ، طبعة Shukovski ، ١٩٢٦ م ، ص ١٧٧ — ١٧٩ ، ٢٦٥ وما بعدها ، ترجمة نيكلسون ، ١٩١١ م ، ص ١٤١ — ١٤٢ ، ٢١٠ وما بعدها (٢) Amedroz فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية ، سنة ١٩١٢ ، ص ٥٨٤ (٣) L. Massignon : *Essai sur la Mystique musulmane* ، ١٩٢٢ م ، ص ٢٥٦ — ٢٦٤

(٤) الكاتب نفسه : *Textes inédits* ، ١٩٢٩ م ، ص ٣٣ — ٣٩ والذيل ؛

[L. Massignon ماسينيون]

« الترمذى » أبو عيسى محمد بن عيسى ابن سَوْرَة بن شداد:[1] من جامعى الأحاديث ؛ والترمذى نسبة إلى ترمذ ، وهى على المجرى الأعلى لنهر جيحون على مسيرة ستة فراسخ من بَلْخ ، وعلى خط عرض ٣٧° شمالا تقريباً وخط طول ٦٧° شرقى گرينوتش (انظر القزوينى : نزهة القلوب ، طبعة وترجمة Le Strange ، مجموعة گب التذكارية ، جـ ٢٣ ، الفهرس ؛ Le Strange : *Lands of the Eastern Caliphate* ، ص ٤٤٠ وما بعدها ، والمصور الجغرافى رقم ٢٩ المواجه لصفحة ٤٣٣) ؛ ويقال إن الترمذى توفى فيها عام ٢٧٩ هـ (٨٩٢ — ٨٩٣ م) وفى رواية أخرى أنه توفى فى بوغ من أرباضها عام ٢٧٥ هـ (٨٨٨—٨٨٩ م) أو عام ٢٧٠ هـ (٨٨٣ — ٨٨٤) .[2]

ولسنا نعرف عن حياته إلا قليلا ، ففى رواية أنه ولد أكمه . وفى رواية أخرى أنه كف بصره فى أخريات حياته ؛ وكانت للترمذى رحلات واسعة فى خراسان والعراق والحجاز فى طلب الأحاديث ؛ ومن شيوخه أحمد بن محمد بن حنبل [3] (انظر هذه المادة) والبخارى (انظر هذه المادة) وأبوداود السجستانى (انظر هذه المادة) .

وقد طبع له مجموعة الأحاديث (القاهرة ١٢٩٢ هـ) فى مجلدين ، وطبع على الحجر فى مرته عام ١٢٨٣ هـ) وكتاب « الشمائل » وهو مجموعة من الأحاديث فى ذات النبى وشمائله ، (القاهرة ١٣٠٦هـ) مع شرح محمد بن قاسم جسوس الموسوم بـ « الفوائد الجليلة البهية على الشمائل المحمدية » وطبعت هذه المجموعة أيضاً عام ١٣١٨ هـ مع شرحين أولهما « الوسائل » لعلى بن سلطان محمد القارى والثانى لعبد الرءوف المنـــاوى . ويرجع لبروكلمان (*Gesch. der Arabischen Litteratur* ، جـ ١ ، ص ١٦٢) فى شأن الطبعات والشروح الأخرى .

وقد ذكر بروكلمان فى كتابه هذا مجموعة أخرى من أربعين حديثاً لسنا نعرف أهى للترمذى أم لغيره ؛ وتنسب له المصادر العربية كتباً أخرى فى موضوعات شتى : فى الزهد والأسماء والكُنى والفقه والتاريخ ، ولم يصلنا — فيما يبدو — شىء منها :

وفى طبعة القاهرة تعرف مجموعته فى الأحاديث باسم الصحيح . أما فى غيرها من الطبعات فتعرف بالجامع(٤) ذلك أن فيها — إلى الأحاديث الخاصة بالأحكام — بعض أحاديث فى موضوعات أخرى (*Muhammedanische Studien* : Goldziher ، جـ ٢ ، ص ٢٣١ ، تعليق ٢) ونظرة واحدة إلى أبواب هذه المجموعة تدلنا على أن نصفها تقريباً فى المسائل الكلامية مثل القدر والقيامة والجنة وجهنم والإيمان والقرآن ، وفى المعتقدات الشائعة مثل الفتن والرؤية ، وفى العبادات مثل الزهد وثواب القرآن والدعوات ، وفى التربية والأخلاق مثل الاستئذان والأدب ، وفى المناقب .

ويحوى هذا المصنف أحاديث تقل كثيراً عن الأحاديث التى يتضمنها صحيحا البخارى ومسلم ، ولكن المكرر فى كتابه أقل مما فى صحيحيهما ؛ وفى مصنف الترمذى — بصفة خاصة — بابان كبيران هما باب المناقب وباب تفسير القرآن لا نجد لهما ضرباً فى كتب السنن الثلاثة الأخرى (يطلق هذا الاسم « السنن » أحياناً على المجاميع الأربعة فى الأحاديث النبوية لأبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجة) وتكثر فى جامع الترمذى الأحاديث المشايعة لعلى ، وفيه أيضاً أحاديث أخرى تشيد بمدح أبى بكر وعمر وعثمان ؛ ويمتاز كتابه بخصيصتين : الأولى ملاحظاته النقدية على رجال الإسناد ، والثانية تبيينه مواضع الخلاف بين المذاهب عقب كل حديث . ويعتبر جامع الترمذى من هذه الناحية أقدم مصنف وصل إلينا عن أوجه الخلاف . والإشارات التى كتبها الشافعى عن هذا الموضوع فى كتاب الأم ليست كاملة وقلما يوثق بصحتها (٥) .

ونقل گولدتسيهر (*Muhamm.* : Goldziher *Stud.* ، جـ ٢ ، ص ٢٥٢ ، تعليق رقم ١) عن « التقريب » أن مخطوطات جامع الترمذى قد اختلفت فى إثبات رأيه فى الإسناد (صحيح ، حسن ، غريب ، حسن صحيح ، حسن غريب ، صحيح غريب) . ولم يذكر الترمذى تفسيراً للأسس التى اتخذها لتمييز الأحاديث بعضها من بعض . ويستهل جامع الترمذى باستقصاء السند إلى آخر من أخذ عنه . وفى خاتمته صيغة ثناء موجزة .

المصادر :

(١) السمعانى : كتاب الأنساب ، مجموعة گب التذكارية ، جـ ٢٠، ص ١٠٦ (٢) الذهبى : طبقات الحفاظ ، طبعة ڤستنفلد ، جـ ٢ ، ص ٥٧ ، رقم ٣ (٣) الكاتب نفسه : ميزان الاعتدال ، القاهرة سنة ١٣٢٥هـ ، جـ ٣ ، ص ١١٧ ، رقم ١٠٢١ (٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، طبعة ڤستنفلد ، رقم ٦٢٤ (٥) ابن حجر العسقلانى : تهذيب التهذيب ، حيدر آباد سنة ١٣٢٦ هـ ، جـ ٩ ، ص ٣٨٧ — ٧٨٩ ، رقم ٢٣٦ (٦) الكاتب نفسه : تقريب التهذيب ، طبعة حجرية فى دلهى ليس عليها تاريخ ، ص ٢٣٠ (٧) ابن خطيب الدهشة : تحفة ذوى الأرب ، طبعة مان T. Mann ص ١٤٣ (٨) Goldziher : *Muhammedanische Studien* ص ٢٥٠ وما بعدها .

[فنسنك A. J. Wensinck]

تعليقات على مادة « الترمذى » :

(١) ذكر نسبه فى أكثر الروايات : أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمى البوغى الترمذى الضرير . وحكى فى نسبه قولان آخران : « محمد بن عيسى بن سورة ابن شداد » و« محمد بن عيسى بن يزيد بن سورة ابن السكن » .

(٢) ولد سنة ٢٠٩ ولم أجد من نص على ذلك صريحاً إلا ما كتبه الشيخ محمد عابد السندى بخطه على نسخته من كتاب الترمذى ، ولعله نقل ذلك استنباطاً من كلام غيره من المتقدمين ، أو من كتاب آخر لم يصل إلى ، وقد صرح بذلك أيضاً جسوس فى شرحه على الشمائل .

وقد ذكر الحافظ الذهبى فى (ميزان الاعتدال) أنه مات سنة ٢٧٩ وقال : « وكان من أبناء السبعين » . وقال ملا على القارى فى شرح الشمائل بعد أن ذكر وفاته سنة ٢٧٩ : « وله سبعون سنة » ، وقال الصلاح الصفدى فى نكت الهميان « ولد سنة بضع ومائتين » .

ولا نعرف أين ولد الترمذى ، أفى قرية بوغ أم فى بلدة ترمذ ؟ فقد قال السمعانى فى تعليل نسبته إلى بوغ « إما أنه كان من هذه القرية ، أو سكن هذه القرية إلى أن مات » ونقل ملا على القارئ عن الترمذى أنه قال « كان جدى مروزيا أيام ليث بن سيار ثم انتقل منه إلى ترمذى » .

(٣) هذا غير صحيح ، فإن الترمذى لم يلق أحمد بن حنبل ولم يسمع منه مباشرة ، وإن سمع من كثير من أقرانه .

وقد أدرك الترمذى كثيراً من قدماء الشيوخ وسمع منهم . واشترك هو وجميع الأئمة أصحاب الكتب الستة فى الرواية عن تسع شيوخ فقط ، وهم :

محمد بن بشار بندار : ولد سنة ١٦٧ وتوفى سنة ٢٥٢ .

محمد بن المثنى أبو موسى : : ولد سنة ١٦٧ وتوفى سنة ٢٥٢ ؛

زياد بن يحيى الحسانى : : توفى سنة ٢٥٢ ؛

عباس بن عبد العظيم العنبرى : توفى سنة ٢٤٦

أبو سعيد الأشج عبد الله بن سعيد الكندى وتوفى سنة ٢٥٧ .

أبو حفص عمرو بن على الفلاس : ولد بعد سنة ١٦٠ وتوفى سنة ٢٤٩ .

يعقوب بن إبراهيم الدورقى : ولد سنة ١٦٦ وتوفى سنة ٢٥٢ .

محمد معمر القيس البحرانى : توفى سنة ٢٥٦ ؛

نصر بن على الجهضمى : توفى سنة سنة ٢٥٠ ؛

وقد أدرك الترمذى شيوخاً أقدم من هؤلاء ، وسمع منهم وروى عنهم فى كتابه هذا ، منهم :

عبد الله بن معاوية الجمحى : مات سنة ٢٤٣ وقد جاوز المائة ؛

على بن حجر المروزى : مات سنة ٢٤٤ وقد قارب المائة ؛

سويد بن نصر بن سويد المروزى : مات سنة ٢٤٠ عن ٩١ عاماً ؛

قتيبة بن سعيد الثقفى أبو رجاء : ولد سنة ١٥٠ وتوفى سنة ٢٤٠ ؛

أبو مصعب أحمد بن أبى بكر الزهرى المدنى ولد سنة ١٥٠ وتوفى سنة ٢٤٢ .

محمد بن عبد الملك بن أبى الشوارب : توفى سنة ٢٤٤ ؛

إبراهيم بن عبد الله بن حاتم الهروى : ولد سنة ١٧٨ وتوفى سنة ٢٤٤ .

إسماعيل بن موسى الفزارى السدى : توفى سنة ٢٤٥ .

محمد بن أبى معشر نجيح السندى : توفى سنة ٢٤٤ وقيل سنة ٢٤٧ عن ٩٩ سنة و٨ أيام .

(٤) هذا ليس إختلافا فى التسمية من الطابعين بل إن كتاب الترمذى يقال له « السنن » كباقى السنن الأربعة . وقد سماه المتقدمون الجامع الصحيح ، فسماه بذلك الحاكم صاحب المستدرك وغيره ، لأن أكثر أحاديثه صحاح ، والضعيف فيه قليل جدا ، وقد بيّن هو ضعف الضعيف . وهو جامع لأنه يجمع إلى أبواب الأحكام أبوابا أخرى ، كما بين كاتب هذه المادة .

(٥) ليس للكاتب دليل على هذا التشكيك .

مصادر أخرى عن الترمذى :

تهذيب الكمال للحافظ المزى مخطوط بدار الكتب المصرية .

نكت الهميان للصلاح الصفدى ص ٢٦٤—٢٦٥ .

الكامل لابن الأثير ج ٧ ، ص ١٦٤— ١٥٦ .

النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ، ج ٣ ، ص ٨١ — ٨٢ .

مفتاح السعادة لطاشكبرى زاده ج ٢ ، ص ١١ .

شذرات الذهب لابن العماد ج ٢ ، ص ١٧٤—١٧٥ .

شروط الأئمة أصحاب الكتب الستة للحافظ أبى الفضل المقدسى ، مخطوط .

شروط الأئمة الخمسة للحازمى ، جزء صغير مطبوع .

كشف الظنون ج ١ ، ص ٣٧٥ .

الفهرست لابن النديم ، ص ٣٢٥ .

عارضة الأحوذى للقاضى أبو بكر العربى ، ج ١ ، ص ٥ — ٦ .

مقدمة شرح الترمذى لأحمد محمد شاكر .

أحمد محمد شاكر

« ترمذى » سيد برهان‌الدين : ويعرف أيضاً باسم سيد حسين ترمذى ، وسيد سِرْدان أو باسم بران الدين مُحَقِّق ، وهو صوفى من أهل ترمذ من مريدى مولانا بهاء الدين ولد . حضر فترة على بهاء الدين ثم عكف طويلا على الزهد والتنسك فى ترمذ فالتف حوله المريدون . فلما توفى بهاء الدين ولد فى قونية عام ٦٢٨ هـ (١٢٣١) جاءها برهان الدين عام ٦٢٩ — ٦٣٠ هـ تلبية لروح أستاذه بهاء . وعنى برياضة نفس جلال الدين رومى وكان يافعاً يدرس الفقه والأدب ، واعتكف فى قيسارية بعد ذلك بتسع سنوات على الرغم من هواتف مولانا له بالبقاء ؛ ونستبين من ترجماته أنه كان فى قيسارية فى الوقت الذى استولى فيه المغول عليها وأحدثوا فيها مقتلة عظيمة . وورد فى مخطوطات كتاب جامع الدول لمنجم باشى (رقم ٥٠١٩ و ٥٠٢٠ من كتابخانه عمومى) أن ذلك كان عام ٦٤١ هـ الموافق ١٢٤٣ م (انظر تفصيل هذا فى *Recueil de textes rel. à l'histoire des Seldj.* طبعة هوتسما ، جـ ٤ ، ص ٢٤١) وكان شمس الدين أصفهانى عامل السلاجقة على قيسارية نصير برهان الدين ومريده ؛ وهو الذى تكفل بتجهيزه عند موته وبنى ضريحه . ولا نعرف تاريخ مولده ولا وفاته على التحقيق . ويذكر أوليا چلبى أن «مقام» سيد برهان ترمذى كان فى قيسارية وأنه توفى عام ٤٧٤ ، وهو خطأ واضح . وفى قونية اليوم بالقرب من « التربة » المعروفة باسم « تاتار خانيلر تربه سى » ضريح يعرف بضريح برهان الدين ، وقد كان هذا الضريح ينسب دائماً إلى سيد برهان ترمذى على الرغم من أنه لم يثبت عليه كتابة ما . ويزعم دولتشاه أن برهان الدين محقق كان شيخ بهاء الدين ومولانا ، ويقول إنه صحبهما فى أسفارهما فى الشام والحجاز ، وأن برهان الدين توفى بالشام ودفن فيها . ولا يتفق هذا مع الواقع (انظر دولتشاه ، طبعة Browne ، ص ١٩٤ ؛ طبعة بومباى ، ص ٨٦ ؛ وكتاب فهيم المسمى « سفينة الشعراء » الذى نقل فيه عن دولتشاه ، الآستانة ، مطبعه عامره ، سنة ١٢٥٩ هـ ، ص ٨٢) ؛ وترجع شهرة سيد برهان ترمذى بصفة خاصة إلى ما كان له من شأن فى شعائر المولوية ، ولذلك فإنه يجدر بنا أن نلجأ إلى أقدم المصادر وأهمها فى تاريخ الطريقة المولوية مثل كتاب « سپاه سالار مناقبى » وكتاب « أفلاكى مناقبى » إذا أردنا الحصول على معلومات وثيقة عن الترمذى .

المصادر :

نذكر إلى جانب المصادر المذكورة فى صلب المادة (١) فريدون بن أحمد سپاهسالار : مناقب حضرت خدا وندگار ، الترجمة التركية ، طبعة سنة ١٣٣١ هـ ، ص ١٥٩ — ١٦٤ . (٢) إفلاكى : مناقب العارفين ، مخطوط فارسى (٣) الكاتب نفسه : الترجمة التركية وقد قام بها محمود دده ، مخطوط ، فصل ٢ ، وتوجد نسخ من مخطوطات كلتا الترجمتين فى كثير من المكتبات (٤) الكاتب نفسه : الترجمة الفرنسية للكتاب السابق وقد قام بها Cl. Huart باسم *Les Saints des derwisches tourneurs* ، باريس سنة ١٩١٨ ، الفهرس (٥) لامعى : ترجمة نفحات الأنس ، ص ٥١٥ — ٥١٦

(٦) أولياچلبى : سياحتنامه ، دار سعادت ، سنة ١٣١٤هـ ، جـ٣ ، ص١٨٦ (٧) خليل أدهم : قيصرية شهرى الآستانة سنة ١٣٣٤هـ ، ص ١١٨ (٨) كوپريلى زاده فؤاد : إيلك متصوفلر ، الآستانة سنة ١٩١٨ ، ص ٢٤٥

[كوپريلى زاده فؤاد]

« ترناته » : جزيرة بركانية صغيرة غرب هلمهيره Halmahera فى الجـانب الشرقى من أرخبيل الملايو . وهذه الجزيرة — هى وكثير من الجزر الصغيرة الأخرى وبعض مجموعات الجزائر — قسم إدارى من مقيمية ترناتة التابعة لحكومة ملقا Moluccas ؛ ولم يكن يخضع لسلطان حكومة الهند الشرقية الهولندية المباشر سوى جزء من هذه الجزيرة ، أما الجزء الآخر فكان تابعاً لإقليم ترناته المستقل استقلالا ذاتياً ، وهو يضم أجزاء متعددة من هلمهيرة وأرخبيل سولو Sulu وبعض الجزائر الأخرى ؛ وقد جذبت تجارة التوابل كثيراً من الأجانب إلى هذه الجزائر منذ عهد متقدم ، لذلك فإن السكان ، وخاصة من كان منهم يعيش فى البقعة التى تشرف عليها الحكومة ، خليط متشعب من الأجناس ؛ ويشبه الجنس الغالب فى الجزيرة أهل هلمهيرة الشمالية شبهاً قوياً . ومستوى المعيشة هناك منخفض ، وبعض السبب فى ذلك راجع إلى تقاعد الأهالى عن العمل ، فهم يعيشون غالباً على صيد الأسماك وعلى الزراعة فى صورتها البدائية ؛ أما لغتهم « ترنتان » فهى اللغة المشتركة فى أرخبيل ملقا وهى من مجموعة اللغات غير الأندنوسية التى يتحدثون بها فى هلمهيرة الشمالية ، بل هى نوع منحط منها .

ولا نعرف إلا القليل عن تاريخ هذه النواحى فى عهدها المتقدم . ففى العهد الذى أخذت فيه معلوماتنا عن تلك الجهات فى الازدياد كان الركن الشمالى الشرقى من الأرخبيل مقسما إلى أربع ممالك هى ترناته Ternate (وكانت تعرف وقتذاك باسم كابى) وجيلولو Jailolo وتيدوره Tidore وبتجان Batjan . ولا شك أنه قد ربطت هذه الممالك بعضها ببعض صلات ، وترد الرواية هذه الممالك جميعاً إلى مملكة واحدة . ويبدو أنها تقتتل دائماً فيما بينها . فقد كانت السيادة بادئ الأمر لجيلولو ، ولكنها اضطرت إلى التخلى عن مكانها لترناته التى نزعت فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر بصفة خاصة إلى توسيع سلطانها . ولا نعرف إلا القليل عن طريقة انتشار الإسلام فى تلك الجهات وعن الوقت الذى حدث فيه ذلك ، وما نعرفه فى هذا الشأن لا يعتمد عليه . فمن ذلك أن إحدى الروايات تزعم أن تاجراً جاوياً اسمه حسين أو « داتومولى حسين » دعا الناس إلى الإسلام فى ترناته أيام كيتجل گابى بگونا Kaitjil Gapi Baguna (ويعرف أيضاً بمرحوم) ، وقد حكم كيتجل من عام ١٤٦٥ إلى ١٤٨٦ ، ويقال إن حسينا أفلح فى إدخال هذا السلطان فى الإسلام . ومع ذلك فإن التواريخ الوطنية لا تعد هذا السلطان من الحكام المسلمين ؛ إذ تبدأ سلسلتهم من عهد ابنه زين العابدين (١٤٨٦ — ١٤٩٥ ؟) وهو أول حاكم استبدل لقب سلطان باللقب القديم كولانو Kolano ؛ ويقال إن السكان جميعاً قد دخلوا فى الدين الإسلامى فى عهده . وتذهب الرواية أيضاً إلى أن هذا السلطان

قد رحل إلى كَرى من أعمال جاوة ليتفقه فى أصول الدين الإسلامى . والإسلام فى ترناته هو الإسلام فى الأنحاء الأخرى من إندونيسيا . فلا تزال فى هذه الأنحاء جملة عادات وثنية قديمة ، ولكن المؤمنين فى هذه البلاد لا يحيدون عن فرائض الإسلام ، ونخص بالذكر منهم حاشية السلطان . ولا أثر للتعصب الدينى بين السكان .

وكان البرتغاليون أول شعب أوربى أبرم محالفة مع ترناته (بداية القرن السادس عشر) . وظهر الهولنديون فى ملقا فى بداية القرن السابع عشر ، ومنذ ذلك الوقت والحرب لا تنقطع بينهم وبين الأسبان والبرتغاليين . واعترفت ترناته عام ١٦٨٣ بسلطان شركة الهند الشرقية الهولندية . وفى عام ١٩١٥ عُزل سلطان ترناته عن عرشه لعدم ولائه لهذه الشركة، ومنذ ذلك الوقت يحكم المنطقة المستقلة استقلالا ذاتياً مجلس من الأشراف .

المصادر :

أهم مصدر عن ترناته هو T.S.A. Clercq. : Bijdragen tot de kennis der residentie Ternate' ليدن سنة ١٨٩٠ ، وانظر أيضاً Legende en geschiedenis van Ternate, فى Tijdschrift van het-Binnenlandsch Bestuur ج ٥ ، ص ٣١٠ .

[راسرز W.H. Rassers]

« التَّرْوِيَة » : اليوم الثامن من ذى الحجة (يوم التروية) وهو أول أيام الحج ، وفيه يذهب الحجاج من مكة إلى منى ، وقد جروا على أن يتلبثوا فيها قليلا وينهضوا منها ليبيتوا فى عرفة . وفى المصادر الإسلامية أنه سمى بيوم التروية لأن الحجاج يتزودون ريهم من الماء أى يسقون ويستقون لما بعد .

ولما كان المعنى اللغوى لكلمة التروية أقرب إلى سيلان الماء منه إلى السقيا أو التزود بالماء فقد ذهب البعض إلى أن مرد التروية إلى ضرب من استدرار الغيث دخل فى شعائر الحج من قديم . ويمكننا أن نوازن بين هذا الفعل وما يفعله الحجاج من رش ماء زمزم المقدس وصبه على أجسامهم ، وقد شهد هذا ابن جبير بين أهل مكة فى شعبان عام ٥٧٩ هـ الموافق ١١٨٣ م كما شاهده البتنونى بين البدو فى حج عام ١٩٠٩ م (انظر مادة « الحج ») .

المصادر :

(١) لسان العرب ، ج ١٩ ، ص ٦٥ (٢) تاج العروس ، ج ١٠ ص ١٥٩ (٣) ابن الأثير : النهاية ، ج ٢ ، ص ١١٣ (٤) Lane : An Arabic-English Lexicon ص ١١٩٥ (٥) R. Dozy : Die Israeliten Zu Mekka Avs dem Hollaendischen uebersetzt ' ليپسك — هارلم ، سنة ١٨٦٤ ، ص ١١٠ — ١١٥ ، وقد افترض دوزى فى هذا الكتاب أن التروية مأخوذة من العبرية ، وهو قول لم يعد يأخذ به أحد (٦) Houtsma : Het Skopelisme en het steenwerpen te Mina Verslagen en Mededeelingen) der Koninklijke Adkademie van Wetenschappen ' الفصيل المعقود على الأدب ، المجموعة الرابعة ، القسم السادس، سنة ١٩٠٤، ص ١٨٥ — ٢١٧) ، ص ٢١١ (٧) Snouck Hurgronje : Het Mekkaansche Feest ، ليدن سنة ١٨٨٠) Verspreide Geschriften ، ج ١ ، ص ١ وما بعدها) ص ١٢٦

١٢٨ — (٨) A. J. Wensinck : Arabic New-Year and the Feast of Tabernacles (فى Verh. A. W. Amesterdam, Letterk, N.R.، جـ١٥، ص١) أمستردام سنة١٩٢٥، ص٢٨ (١٠) Caudefroy-Demombynes: Le pélerinage à la Mekke، پاريس سنة ١٩٢٣ ص١٠١، ٢٣٦ وتعليق٤؛ وأيضاً ص٨٣ — ٨٥، ٨٨ (١١) W.R. Smith : Lectures on the Religion of the Semites، سنة ١٩٢٧ ص ٢٣١ وما بعدها (١٢) ابن جبير : الرحلة، ص ١٣٩ وما بعدها (١٣) محمد لبيب البتنونى : الرحلة الحجازية، ص ١٠٤ (١٤) إبراهيم رفعت باشا : مرآة الحرمين، القاهرة سنة ١٣٣٤هـ = ١٩٢٥، جـ ١، ص ٣٥، ٣١٣.

[R. Paret پاريه]

«تَرى» : سكة ذهبية قيمتها ربع دينار ؛ ولما استولى الفاطميون على صقلية فى العقد الثانى من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) استكثروا من ضرب الربع. والربع تسمية مستحدثة فى السكة الإسلامية ، وقد أدخل الفاطميون هذه السكة إلى بلاد الشام ، وهذا يحملنا على الظن بأنهم رموا بذلك إلى إحلال هذه السكة محل السكة البوزنطية المعروفة باسم ترمسّس Tremissis ، وجرى الأمراء النورمانديون Norman Dukes الذين خلفوا الفاطميين على هذه التسمية. وترى تسمية إيطالية لا تعنينا هنا ، ويمكن الرجوع فى شأنها إلى مادة تارينو tareno فى E. Martinori : La Moneta. Vocabolario Generale، رومية سنة١٩١٥، لم يذكر أحد بعد اشتقاقاً مقنعاً لكلمة ترى ، والاعتقاد الشائع هو أن هذه الكلمة متصلة بكلمة درهم.

[J. Ailan إيلان]

« تَرِيم » : يقول حاجى خليفة فى كتابه « جهانما » ص ٤٩٠ (Hammer-Purgstall : Ueber die Geographie Arabiens, Jahrbuecher der Literatur. ، ڤينا سنة ١٨٤١ ، جـ ٩٤ ، ص ٩٣ ؛ وتبعه Ritter ، جـ ١٢ ، ص ٧٢٧) إن تريم حصن على الطريق الذى يسير مشرقاً من ثغر جِزان على البحر الأحمر إلى صعدة فى اليمن الأعلى مارا بـ « نِوِدجَه » و « خصن الفلكى » (هكذا أثبتهما ڤون هامر وهو رسم لا يوثق به كثيراً) . ولسنا نستطيع أن نزيد فى تحقيق موقع هذا الحصن معتمدين على بيت كُثَيِّر الذى أشار إليه الهمدانى فى كتابه «صفة جزيرة العرب » (ص ١٨٢) ونقله البكرى ، ص ١٨٤ (انظر ص ١٠٧) ، ١٩٦ . وقد ذكر الهمدانى حُنَيْن بين مكة وقَرْن وهو موضع جنوبى الحجاز ، ثم ذكر بعده مباشرة بَيْدَح وتريم معتمداً على كُثير دون أن يذكر شيئاً عن موقعهما . وذكر البكرى (ص ١٩٥) تريم وساق لذلك شواهد شعرية ، ثم روى فى صفحة ١٩٦ شعراً للأعشى وكُثير ورد فيه اسم تريم . ولا نعرف أكان ذكر الاسم على هذه الصورة التزاماً للقافية أم كان علما على موضع آخر ، وقصر البكرى كلامه بعد ذلك على المدينة المعروفة بالاسم نفسه فى حضرموت (انظر المادة التالية) . ويجب علينا فى الواقع أن نفرق بين تَرِيم وتِرْيَم . ولم يحدد بيت كثير موقع

تريم ، وإنما ساقها فى تشبيه شعرى (ملا تريم) خالص وهذا هو شأن كثير من المواضع التى ذكرها الشعراء جرياً على مألوفهم فى ذكر المدن دون تعيين مواقعها . أما كثيِّر فلم يكن يفكر فى واحد من الموضعين المعروفين بهذا الاسم فى حضرموت (انظر مادة تريم رقم ١ ورقم ٢) . ويزعم البكرى (ص ١٨٤) أن الشُعَيْبَة التى ذكرها كثير فى بيته هذا بعد تريم مباشرة هى ثغر على طريق اليمن . وهذا يتفق وسياق كلام الهمدانى . وقد روى ياقوت فى كلامه عن تريم حضرموت (المعجم ، جـ ١ ، ص ٨٤٦) بيت الأعشى الذى ذكرت فيه تريم من غير تحديد موقعها ، فى حين أن البكرى يذكر بيت الأعشى إلى جانب بيت كثيّر دون أن يبدى رأيه فى تحديد موقع تريم التى ذكرها كل من الشاعرين (انظر البكرى، ص ١٩٦ ، مادة « تريم ») كذلك لم يتكلم عنها عندما تحدث عن تريم حضرموت ، وتكلم صاحب تاج العروس (جـ ٨ ، ص ٢١١) عن مواضع أخرى اسمها تَرِيم وبدأ كلامه عن تِرْيَم بألفاظ لسان العرب تقريباً (جـ ١٤ ، ص ٣٣٢ ؛ واعتمد فى ذلك على القاموس للجوهرى ولم يرد فيه سوى هذه الصيغة) ثم ذكر مواضع أخرى اتبعها بـ « تَرْيَم » (البكرى ، ص ١٩٥ ومابعدها) ثم ساق الرواية التى تذهب إلى أنه واد بالقرب من النقيع ، ويعارض هذه الرواية جماعة تذهب إلى أن النقيع واد بالقرب من المدينة. وفى رأى معارض لهذا أن النقيع واد بالقرب من ينبع بالحجاز (الهمدانى ص ١٨١ ؛ البكرى ، ص ١٩٥ ، ٥٤٨) . ومهما يكن من شىء فإن تَرْيَم غير تِرْيَم التى ذكرها ياقوت وهى موضع فى الشمال بالقرب من مَدْيَن (وهى تُرِيَم فى خريطة إمارة البحر الإنكليزية؛ انظر عن ذلك Ritter ، جـ ١٣ ، ص ٢٨٢ ، وانظر Sprenger كتابه المذكور ص ٢٣) . وجاء فى تاج العروس أن تِرْيَم موضع فى صحراء البصرة ، وهو يزيد على ما ذكره اللسان إذ يقول بعد ذكر تَرِيم حضرموت إن هناك موضعاً فى الشام يقال له « تريم » ثم يتحدث بعد ذلك عن تريم اليمن . ولم يذكر ڤستنفلد (Wuestenfeld : *Yemen im XI Jahrhundert* فى *Abhandl. der Koen Ges. d. Wissensch* ، جـ ٣٢ ، گوتنگن سنة ١٨٨٥ ، ص ٣٩) فى حديثه عن تاريخ حسن باشا (نقلا عن المُحَبِّى) إلا أن « تريم » الواردة فى بيان الحصون التى استولى عليها الأمير سنان عام ١٠٠٦ هـ (١٥٩٧ — ١٥٩٨ م) يجب أن تقرأ « تَرِيم » ، وهذا القول صحيح . أما التدليل على ذلك بأن تريم فى حضر موت فخاطئ . وليس من شك فى أن هناك تريماً فى اليمن، بيد أن وجود هذه الحصون فى ناحية صنعاء يدل على أن هذا الموضع ليس الموضع الذى نحن بسبيله ، وقد أثبت ستيلر (Stieler : *Handatlas* الطبعة التاسعة ، گوتا سنة ١٩٠٥ ، *Karte von Arabien* ، طبعة هابنشت) تريم فى مصوره غربى صَعْدة على خط طول ٤٣° ٢٠َ شرقا وخط عرض ١٦° ٥٧َ شمالا ، وهذا يتفق ورواية جهانما. ولم يثبت المصور الجغرافى الخاص بأركان حرب الإنكليز موضع تَرِيم (الرسم الثالث ، صنعاء) .

المصادر :

وردت فى المتن .

[تكتش Tkatsch]

« تريم » مدينة قديمة لا تزال إلى اليوم إحدى المدن فى شمالى حضرموت . وهى على الجانب الأيسر من الوادى الرئيسى الذى يخترق حضرموت كلها . ويعرف هذا الوادى ، وهو إلى الشرق من شبام ، باسم وادى مسيلة أو وادى حضرموت أو الوادى فقط . ويفرق البعض بين وادى مسيلة ووادى حضرموت ، ولكنهم لم يتفقوا على الموضع الذى يفترق فيه الواديان (انظر خريطة ستيلر Stieler فى مصوره الجغرافى الصغير *Handatlas* ، رقم ٦٠ ، گوتا سنة ١٩٠٥ ، وانظر أيضاً خريطة حضرموت التى قام بإعدادها إمام شريف خان بهادر وهى منشورة فى Th. Bent : *Southern Arabia* ، لندن سنة ١٩٠٠ ، ص ٧٠) . والأخبار التى ذكرها جغرافيو العرب عن حضرموت عامة وعن داخل البلاد خاصة ناقصة جداً ، وقد أفاد ريتر من بعض هذه الأخبار (Ritter : *Erdkunde* ج ١٢ ، برلين سنة ١٨٤٦ ، فى مواضع مختلفة) كما جمع ده غويه M. de Goeje هذه المعلومات ونقدها نقداً اعتمد فيه على النصوص التى أمكنه الحصول عليها ، وقد نشر هذا فى *Hadhramaut,* *Revue Coloniale Internationale* ج٢ ، سنة ١٨٨٦ ، ص ١٠١ وما بعدها) . ولا يبدو فى روايات جغرافيى العرب أنها مستقاة من شهود عيان ، وإنما تحوى المادة نفسها الواردة فى الإشارات المتفرقة للرحالة السابقين لفرده Wrede وفى معلومات هذا الرحالة عن النواحى التى لم يتمكن هو نفسه من زيارتها . ويقول جغرافيو العرب إن شبام وتريم هما مدينتا حضرموت دون تعيين موقعهما : (ياقوت : المعجم ، ج ٢ ، ص ٢٨٤ ؛ ج ٣ ، ص ٢٤٧ ، ج ١ ، ص ٧٤٦ ، الإدريسى : Jaubert : *Géographie d'Edrisi* ، پاريس سنة ١٨٣٦ ، ص ١٤٩ وما بعدها ، ص ٥٣ وغيرهم من الكتاب) . ويقول الهمدانى (صفة جزيرة العرب ، ص ٨٧) إن تريم مدينة كبيرة . وهو عين ما قاله عن تريس التى إلى الشمال الشرقى من شبام . وهو يذكر أن شبام هى الحاضرة الكبيرة (ص ٨٦) . وذكر الهمدانى (ص ١٧٧) تريم كما ذكر تَريس . وجاء ذكر هذه المدينة أيضاً فى الشواهد الشعرية التى أوردها الهمدانى (ص ١٨٢) والبكرى (ص ١٠٧ ، ١٨٤) وغيرهما ، وليس لما ذكره هؤلاء شأن ما . وفى عام ١٧٦٣ م كان نيبور K. Niebuhr فى صنعاء ومسقط فعرف من القصص العربى المتداول فيهما خبر وجود مدينتى تريم وشبام (انظر Niebuhr: *Beschreibung von Arabien* ، كوپنهاغن سنة ١٧٧٢ ، ص ٢٨٦ وما بعدها) . وقد نقل نيبور فى كتابه (ص ٢٨٦) ما جاء بكتاب *Geographia Nubiensis* ، وهو موجز لاتينى لكتاب الإدريسى (پاريس سنة ١٦١٩) وما جاء فى كتاب أبى الفداء من أن هاتين المدينتين «هما مدينتا حضرموت» . وقد روى ريتر Ritter وغيره أخباراً خاطئة عن موقع تريم . ومصور هيرش Hirsch هو خير ما بين أيدينا من المصورات الجغرافية الخاصة بحضرموت . وقد جاء فيه أن « تريم » بوجه التقريب على خط طول ٤٩° ٥٥َ شرقاً وخط عرض ١٦° ٤٤َ وشمالا . واستطاع ثان دن برغ L. W. C. van den Berg بفضل

منصبه فى بتافيا أن يحصل من الحضارمة الذين نزحوا إلى جزائر الهندالشرقية الهولندية–كدأبهم اليوم– على معلومات وافية عن حضرموت . وكان جل هؤلاء الحضارمة من الإقليم الذى يجرى فيه الوادى الكبير بين شباموتريم . وقد أفاد من هذه المعلومات ومحصها فى مؤلفه *Le Hadhramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien* ، بتافيا سنة ١٨٨٦ (انظر Snouck Hurgronje : *Arabie en Oost-Indie* ليدن سنة ١٩٠٧ ، ص ١٩ وما بعدها والترجمة الفرنسية فى *Revue de l'Histoire des Rel,* جـ ٥٧ ، سنة ١٩٠٨،ص ٧٤ وما بعدها) . وقد زودنا ڤان دن برغ بمعلومات أخرى وفيرة عن تريم . وهو فوق هذا أول من أمدنا بتفصيلات أصح من غيرها عن هذه المدينة ، فهو يقول إنها كانت الحاضرة القديمة . وجاء فى مصور مالتزن Maltzan الذى أثبته فى كتابه *Reise* أن تريم هى حاضرة حضرموت الحقيقية . وهو يزعم أن سَيئون (ص ١٣) هى الحاضرة الجديدة .

ويصف فى كتابه (ص ٢٦) الوديان الهابطة من الشمال من جبال الوُطِى ، ويذكر (ص ١٨ وما بعدها) المسافات بين المحطات التى على الطريق من الشِحْر وتريم . وقد بزت سيئون مدينة تريم فى كل ماكان لها من فضل ، ففاقتها فى اتساع الرقعة وعدد السكان والتجارة والصناعة ، وتقدمت عليها فى الثقافة : فقد خلا كثير من مساكن تريم وأقفرت طرقاتها ، وتخرب عدد كبير من مساجدها فلم يعد يؤمه المصلون : ويقال إن هذه المدينة أخذت تضمحل فى الثلاثين سنة الأخيرة من القرن الماضى فى أعقاب

القتال المستمر بين قبائل الناحية . وجاء فى جريدة الجوائب العربية الصادرة بتاريخ ١٨ ربيع الأول عام ١٢٩٩ (٨ فبراير سنة ١٨٨٢ ،الآستانة) أن عدد سكان تريم بلغ نحوا من ٢٥ ألف نسمة (انظر رواية ڤريده Wrede) وهو قول فيه شك . وقد حققڤان دن برغ (ص٥٢) هذا الأمر وانتهى إلى عدد لا يزيد عن عشرة آلاف نسمة . ويتفق هذا وما رواه ولستد Wellsted . وكانت تريم مركز صناعة النسيج بحضرموت ، وقد جرى أهلها على ممارسة هذه الصناعة فى بيوتهم ، وظل لها بعض الشأن فى عهد ڤان دن برغ (ص ٧٨) وإن كانت قد بدأت تضمحل بفعل المنافسة الأوربية . وقد عرف سيتزن Seetzen ، وهو من المؤلفين المتقدمين (*Zach's Monatl. Correspondenz* ، سنة ١٨١١ ، جـ ٢٨ ، ص ٢٤٠) أن الشيلان الحرير المطرزة بخيوط الذهب كانت تصنع فى تريم . وكانت هذه المدينة أيضاً مركز الثقافة العالية بالبلاد (النحو والفقه والشريعة) . وقد حلت مدينة سيئون محلها فى هذا الشأن أيضاً (ص ٨٨) وورد ذكر مدينة تريم فى مجموعة القصص الحضرمى الذى جمعه لندبرغ (C. Landberg : *Etudes sur les dialectes de l'Arabie Meridionale* ، جـ ١ ، عن حضرموت ، ليدن سنة ١٩٠١) من أفواه الأهالى (ص ١٧٥ [١٨٥]،٤٣٢) وورد فى الفقرة الأخيرة من مصنف لندبرغ (ص ٤٣٢) ذكر مدرسة تريم المعروفة بـ « رباط تريم » : وثمت تفصيلات أخرى عن هذا الرباط فى صفحة ٤٥٠ وما بعدها .

وكان ليو هيرش Leo Hirsch أول أوربى

زار شبام وسيئون وتريم (يولية سنة ١٨٩٣) وكتب عنها ما لمسه بنفسه فى المدينة (انظر *Reisen in Suedarabien, Mahra-Land und Hadramut* ليدن سنة ١٨٩٧) . وروايته لرحلته من شبام إلى تريم (ص ٢٠٩ وما بعدها) وأخباره عن المدينة الأخيرة مليئة بالمعلومات ، فهو يقول إن تريم على سفح تل فى الجانب الأيسر من وادى مسيلة (إذا اتجهنا من شبام إلى تريم) وجاء فى مصوره الجغرافى أنها على المنحدرات الجنوبية .

ومن هذا نرى أن ڤان دن برغ قد أخطأ فى قوله إن تريم على المنحدر الشمالى لسلسلة الجبال التى فى الشمال (ص ٢٢) . ويصف هيرش فى كتابه (ص ٢٢٧ وما بعدها) المدينة وموقعها وصفا مفصلا . وحسبنا فى هذا المقام أن نقول إن أحياء برمتها من هذه المدينة موحشة مقفرة وخاصة الجزء الجنوبى الغربى منها . وأكثر منازلها مهدم وأقلها رحب معتنى به ، وقد ذكر ذلك أيضاً ڤان دن برغ فى كتابه . وليست مساجدها كثيرة كما ذكر لندبرغ (ص ٢٢٩) . ويقول ڤان دن برغ إن عدد هذه المساجد يزيد على ثلثمائة . وتعلو مآذنها المصونة المدهونة باللون الأبيض على المساكن . وثمت تشابه بين العبارة التى أوردها هيرش وهى « إن المدرسة التى يعلم بها الفقه والشريعة ملحقة بمسجد الرباط » وبين الفقرة التى ذكرناها المأخوذة من لندبرغ ومن تعليق ڤان دن برغ (ص ٨٨) وهى أن المدرسة العليا بسيئون المعدة لإيواء الطلبة والملحقة بالمسجد الكبير هناك تسمى « رباط » . والرباط بيت يأوى إليه فقراء المسلمين من طلاب العلم . ونستدل مما رواه لندبرغ على أن مدرسة تريم أقفلت وحلت محلها مدرسة سيئون (انظر أيضاً ڤان دن برغ) . وعلم هيرش من أحد سادات تريم ، وكان يتحسر على الاضمحلال المتفشى فيها ، أنها كانت فى العهود القديمة خمسة بلاد ، وأن عدد سكانها بلغ وقتذاك ٣,٨١٠ نسمة ولم يكن لسلطان المدينة من النفوذ إلا ظله ، ذلك أن أعيان السادات استأثروا بالأمر فى البلاد (ص ٢٣٢) . وتريم — كسيئون — فى ناحية تسيطر عليها قبائل كثيرة . ولها سكتها المضروبة من الفضة والنحاس ، وفى برلين والمتحف البريطانى مجموعة من هذه السكة ، ونقل هيرش Hirsch فى كتابه صور بعض هذه السكة (انظر أيضاً Sir John Bucknill : *A Note on some coins struck for use in Tarim,* فى *Southern Arabia Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* ، جـ ٣ ، القسم الأول ، أبريل سنة ١٩٢٥ وبه مصور) .

ولم يستطع هيرش المقام فى تريم إلا ساعات بسبب عداوة الأهالى للأجانب ، فرجع منها إلى شبام فى صبيحة اليوم التالى ولم يتسع له الوقت لدراسة تريم دراسة شاملة .

ونحن إذا وازنا بين ما ذكره هيرش وروايات الكتاب المتقدمين التى نقلوها عن غيرهم اتضح لنا أن ڤان دن برغ قد أثبت فى مصوره الجغرافى المواضع التى بين شبام وتريم منحرفة ناحية الشرق كثيراً وأنه أخطأ فى تقدير رقعة المدن الثلاث الهامة وعدد سكانها إلى جانب أوجه الخلاف بينه وبين ڤان دن برغ وهى التى سبق أن أشرنا إليها .

وشبام أكبر مدن حضرموت حتى فى عهد

الهمدانى : ويبلغ عدد سكانها ٦,٠٠٠ نسمة تقريباً (انظر Hirsch ، ص ١٩٨ ؛ Bent كتابه المذكور ص ١٤٨ ، ويذكر ڤان دن برغ أن عدد سكانها ألف نسمة فقط) وهى أهم مدينة فى حضرموت ، وتفوق كثيراً مدينة سيئون التى يبلغ عدد سكانها ٤,٥٠٠ نسمة ، وفى رواية ڤان دن برغ أن عدد سكانها ١٥ ألف نسمة . وتعد تريم مركز الحياة والنشاط (Hirsch ص ٢٠٥) وقد رسمها هيرش أسفل سيئون بكثير ؛ ويقال إن تريم خاضعة لسلطان سيئون وأن هذه المدينة أقل من تريم شأناً ؛ وقد رأى هوگارث (The Penetration of Arabia : D. G. Hogarth لندن سنة ١٩٠٥ ، ص ٢٢٢) أن ڤان دن برغ ربما كان محقاً فى قوله إن سيئون «كانت فى عهده قصبة حضرموت . وإن تريم كانت المدينة الوحيدة التى تطاولها ، مستنداً فى هذا إلى التنافس بين هاتين المدينتين وكثرة ما تداول على مدن الوادى الثلاث من غير » على أنه من الصعب أن نأخذ بهذا الرأى لقصر ذلك العهد ؛ ويجدر بنا فى هذا المقام أن نشير إلى رحلة المعلم عبود من جِشِن إلى تريم المنشورة فى Sudarabische Itinerarien,) : W. Hein M.G.G.W. جـ ٥٧ ، سنة ١٩١٤ ؛ ص ٣٧ وما بعدها ، وهذا الكتاب من آثار هين وقد نشرته أرملته بعد وفاته) . وجاء فى هذه الرحلة أن سيئون أكبر من تريم ، وأن شبام أصغر من هاتين المدينتين ولكنها أكبر من المدن الأخرى (ص ٤٣) وهذا القول يتفق وما رواه ڤان دن برغ . ويعارض هذا الرأى ما يقال من أن شبام على مسيرة سبعة أو ثمانية أيام من تريم (ص ٤٢) ، ويبدو هنا أيضاً أن رواية هيرش أقرب إلى الحقيقة .

ونجح بنت Bent وزوجه فى الوصول إلى مدينة شبام فى يناير من عام ١٨٩٤ ، ولكنهما لم يصلا إلى تريم ؛ ويقول بنت (كتابه المذكور ، ص ١٩٩) إن نفوذ سلاطين سيئون وتريم لم يكن يتعدى مدنهم ، وهو يخالف فى ذلك ما ذهب إليه ڤان دن برغ وغيره . ويمكن الرجوع فيما يختص بسلطنات بلاد العرب الجنوبية إلى (L'Interdit : Snouck, Hurgronje Séculier .. en Hadhramôt, Revue Africaine ، ١٩٠٥ ، ص ٩٢)

المصادر :

يمكن الرجوع إلى المصادر المذكورة فى صلب المادة وخاصة مؤلفات v. d. Berg, Hirsch, Hein, De Goeje, Wrede , Maltzan, Sprenger, Ritter, كما يمكن الرجوع إلى مصنفات الجغرافيين العرب مثل الهمدانى وياقوت والإدريسى والبكرى ؛

[J. Takatsch تكتش]

«تُسْتَر » : ويقال أيضاً شُسْتَر أو شوشْتَر ، مدينة فى ولاية عربستان الفارسية ، وعربستان هى خوزستان القديمة ، وتستر على خط طول ٤٩° شرقاً ، وخط عرض ٣٢° شمالا ، وهى على جرف يجرى إلى غربه نهر دُجَيْل (كارون : انظر هذه المادة) الذى يبدأ مجراه الأوسط فى شمال المدينة على بعد أميال قليلة منها . وقد أضفى هذا الموقع عليها أهمية تجارية وحربية كبيرة ، ويسر إنشاء المشروعات المائية المختلفة التى تشتهر بها من زمن بعيد ؛ وأظهر هذه المنشآت :

(١) القناة المشهورة باسم آب گرگر (وتعرف في العصور الوسطى باسم مسروقان) وهي تأخذ من الجانب الأيسر للنهر على مسيرة ستمائة ياردة شمالي المدينة، وتنحدر جنوباً بمحاذاة الجانب الشرقي من أجرف تستر، ثم تتصل بنهر دجيل مرة أخرى عند بندقير في مكان عسكر مُكْرَم القديم.

(٢) قناطر بند قيصر الكبرى التي على أكبر روافد هذا النهر المعروف باسم الشُطَيْط أو نهر تستر شرق المدينة، وطولها حوالى ٤٤٠ ياردة، وعليها جسر يصل المدينة بضفة النهر الغربية إلا أن جانباً كبيراً منه منهار الآن.

(٣) قناة ميناو (وميناو مشتقة من ميان آب) التي تبدأ من أعلى القناطر على شكل سرداب منقوش في الصخر في جانب المدينة الغربي. وتقوم القلعة فوق هذا الجانب. وتدور قناة ميناو جنوباً فتروى الأراضي في جنوب المدينة.

وكانت تستر موجودة بقنواتها في الأزمان السابقة لظهور النبي، وقد تعرف بليناس على مدينة تدعى سسترا Sostra (جـ ١٢، ص ٧٨) وأثبتها بلوشيه باسم شوشتر في البيان الذي نشره بأسماء المدن الإيرانية (Blochet: *Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égytienne et assyriennes*، سنة ١٨٩٥، جـ ١٧، رقم ٤٦) وورد في المؤلفات السريانية أنها أسقفية نسطورية (Marquart: *Eranshahr* ص ٢٧).

وفي الروايات الفارسية أيضاً أن تستر مدينة قديمة جداً (أبو الفداء، طبعة Reinaud، ص ٣١٥) وقد أورد مؤرخو العرب وجغرافيوهم هذه الرواية وفصّلها عبد الله التستري تفصيلا في «تاريخ شوشتر» (انظر المصادر). وقد سارت الرواية بأن هوشنگ الملك الأسطوري هو منشىء المدينة بعد إذ أنشأ مدينة الشوش (السوس) ويقال إن لفظ ششتر هو أفعل التفضيل من شوش بمعنى أجمل، ولهذا صلة بموقعها (يذهب ماركار Marquart في المصدر نفسه إلى أنها اشتقت من شوش [السوس] وزيد عليها تر للدلالة على الاتجاه). وتستر في العربية هي على الأرجح تعريب كلمة شوشتر (حمزة الأصفهاني وياقوت، جـ ١، ص ٨٤٨). وجاء في عدة مصادر أن المدينة قد اختطت على شكل فرس، كما أثر أيضاً أن قناة ميناو التي كانت تعرف قديماً باسم نهر داريان هي من بناء دارا الأكبر، وأن الملك الساساني أردشير الأول هو الذي بدأ إنشاء القناطر على النهر تحت مأخذ القناة بعد إذ جفت بسبب انخفاض قاع النهر بالتآكل من قوة التيار، ولم يتم العمل إلا في حكم سابور الثاني على يد أسراه من الرومان وعلى رأسهم ڤاليريان الثاني (انظر أيضاً الطبري، جـ ١، ص ٨٢٧؛ والمسعودي: مروج الذهب، جـ ٢، ص ١٨٤). وقد حفر قناة آب گرگر أولا لضبط منسوب المياه ثم أنشئت قناطر بند قيصر ونسبت إلى هذا الإمبراطور، ورصف قاع النهر قبل القناطر ببلاط حجري ضخم أحيط بالحديد منعاً لأي تآكل جديد. وعرف هذا الرصف باسم شادروان وعرفت به أيضاً القناطر نفسها؛ وأخيراً قيل إن قنطرة جديدة بنيت عبر گرگر. ومنذ القرن الرابع عشر أطلق على قناة آب گرگر

اسم دو دانگك وعلى نهر تستر اسم چهار دانگك لأن بأولاهما ثلث مياه نهر كارون وبالثانى ثلثها . ويعد مؤلفو العرب هذه الأعمال المائية الكبيرة من عجائب الدنيا (حمزة الأصفهانى وابن بطوطة) . وعلى الرغم من أنه يمكن دحض الرواية المأثورة التى ألمعنا إليها فإنه من غير المستبعد أن يكون أسرى الحرب من الرومان قد ساهموا بنصيب فى بناء القناطر (انظر *Geschichte der perser und Araber* : Noeldeke ص ٣٧) ؛ وتنسب الروايات المحلية إلى الرومان المستوطنين إدخال أنواع شتى من الصناعات كصناعة الديباج كما نسبت إليهم بعض العادات الشائعة .

وفى خلافة عمر غزا المدينة البراء بن مالك ، وظل قبره مزاراً فى القرون التالية . وفى الروايات المتوارثة أن رفات النبى دانيال وجدت هناك ثم نقلت بعد إلى السوس . وفى عهد الأمويين أصبحت المدينة من معاقل الخوارج ، فقد اتخذها شبيب الخارجى عاصمة له واستولى عليها الحجاج بعد موته . وفى هذه الأثناء هدم الجسر الكبير الذى على القناطر ؛ وكانت تستر فى حكم الخلفاء عاصمة أحد الأقاليم السبعة التى تنقسم إليها خوزستان (وقيل إن عدد الأقاليم كان أكثر من ذلك ، المقدسى ص ٤٠٤) ؛ فلما أصبحت بغداد قصبة الإمبراطورية تأثرت تستر تدريجاً بقربها من العاصمة ، فمثلا سمى أحد أحياء بغداد فى القرن العاشر بمحلة التستريين ، وكان بها مقام التجار والأشراف من أهل خوزستان . وقد شرع فى بناء أقدم مساجدها فى عصر العباسيين وكان ذلك فى عهد المعتز (٨٦٦ م — ٨٦٩ م) ولم يتم إلا فى حكم الخليفة المسترشد (١١١٨ — ١١٣٥م) ؛ وكان بها معبد نار فى زمن الحلاج (Massignon : *La passion d'Al - Hallâj* ، ج ١ ، ص ٩٢) .

وكانت تستر والأهواز المدينتين الهامتين فى خوزستان ، ويعدهما عبد الله مستوفى عاصمة هذا الإقليم . وغزا تيمورُ تسترَ وبقيت فى أيدى التيموريين حتى عام ٨٢٠ هـ (١٥١٤ م) إلى أن وقعت فى قبضة أسرة شيعية من السادات أتباع الصفويين ، وأصبحت مركزاً للدعوة الشيعية ؛ وأسس عدة ولاة بيوتاً حاكمة فيها ، وتعمت المدينة بالرخاء الوفير فى حكم واخشتوخان (١٦٣٢ — ١٦٦٧ م) الذى ظل خلفاؤه عليها حتى آخر أيام الصفويين .

وكانت فى أوائل القرن التاسع عشر من الأقاليم التى يحكمها محمد على ميرزا بن فتح على شاه ، ونذكر من أعماله على سبيل المثال تجديد القناطر والجسر ؛ وقيل إن عدد سكان المدينة بلغ فى تلك الأيام ٤٥ ألف نسمة ، ولكن من المحقق أنه نقص بعد ذلك نقصاً كبيراً ، فقد ذكر «رولنسن Rawlinson » فى عام ١٨٣٦ أن عددهم بلغ ١٥ ألف نسمة ، وذكر كيرزون Curzon عام ١٨٩٠ أن عددهم ٨ آلاف نسمة ، على أن رقعة المدينة لا تتسع لهذا العدد من السكان ، وقد وصفها سايكس Sykes بأنها أكثر المدن الفارسية خراباً ؛ وينطبق هذا الوصف على ما فيها من منشآت مائية . ودورها من الحجر والآجر ؛ وبها أقبية تسمى « شوادان » يلوذ بها السكان فى الصيف من الحر اللافح .

أما سكانها فخليط من العرب والإيرانيين أو ممن يمتون إلى الإيرانيين بماتة الأصل ، وكان بها إلى أواسط القرن التاسع عشرعدد لا بأس به من المَنْدَ وقد أحصى ليارد Layard منهم فى عام ١٨٤٠ من ٣٠٠ إلى ٤٠٠ أسرة (انظر ما كتبه عنهم عبد الله التسترى ص ٢٤ من كتابه فى تاريخ هذه البلاد) ولكنهم فى الغالب قد انقرضوا الآن .

ويقول الرحالة المحدثون (كيرزن وسايكس) إن أهل تستر الحاليين جفاةمتعصبون، وكان ورعهم مدعاة لأن يشرفها الفرس باسم دار المؤمنين وإن كانت من الناحية الأخرى تعد من المدن المشهورة بحماقة سكانها . (Christensen فى *Acta Orientalia* ، جـ ٣ ، ص ٣١) : وأغلب معاشهم على التجارة ؛ وحظ السكان الحاليين مصداق لما أثر قديماً عن تستر من أنها مدينة كتب عليها الفقر . ومن أواخر القرن الماضى اختيرت تستر عاصمة لإقليم عربستان بدلا من ديزفل ؛

المصادر :

(١) تذكرهٔ شوشتر لسيد عبد الله التسترى المتوفى عام ١١٧٣ هـ (١٧٥٩ م) وهو وصف تاريخى لتستر حتى عام ١١٦٩/١٧٥٥ م ، المكتبة الهندية رقم ٢٠٦ ، طبعة كلكتة عام ١٩١٤ وعام ١٩٢٤ ؛ (٢) وقد أفاد له سترانج Le Strange مما كتبه جغرافيو العرب فى مؤلفه *The lands of the Eastern Caliphate* ، كمبردج سنة١٩٠٥،ص٢٣٣ ومابعدها (٣) P. Schwartz : *Iran im Mittel alter* ليپسك سنة ١٩٢٤ ، جـ ٤ ، ص ٣١٣ ، ٣٥١ومابعدها(٤) Ritter : *Erdkunde* : برلين سنة ١٨٤٠ ، جـ ٩ ، ص ١٧٨ وما بعدها (٥) J. Dieulafoy : *La Perse, la Chaldie et la Susiane* ، باريس سنة ١٨٨٧ (٦) Curzon : *Persia* ، لندن سنة ١٨٩٢ ، جـ ٢ ، ص ٣٦٣ وما بعدها (٧) P. M. Sykes : *Ten thousand Miles in Persia* ، لندن سنة ١٩٠٢ ، ص ٢٥٢ وما بعدها (٨) E. Herzfeld فى *Petermann's Geographische Mitteilungen* ، مجلد ٥٣ ، گوتا سنة ١٩٠٧ .

أما عن المصادر المستوفاة المتصلة بالقناطر وأعمال الرى فتراجع مادة كارون والمصادر المثبتة فيها .

[كرامرز J.H. Kramers]

« تَسْمِيَة » : (انظر مادة « بسملة ») ؛

« تَسْنيم » : ١ – علم على عين فى الجنة ذكرها القرآن فى الآية السابعة والعشرين من سورة المطففين، فقد جاء فيها أن ماءها يشربه المقرّبون ويمزج لسائر أهل الجنة ، ولم تقطع كتب المفسرين برأى فى لفظ تسنيم : هل هو معرفة – وهنا يعترض صاحب اللسان ويقول إنه لو كان معرفة لم يُصرف – أم هو مشتق من مادة « سنم » وفيها معنى العلو . ويكون معنى الآية فى هذه الحالة أن شراب أهل الجنة سيُمزج بماء يتسنم من فوقهم ؛ وأورد الطبرى تفسيراً ثالثاً فذكر أن قوله « ومزاجه من تسنيم » معناه خفايا أخفاها الله لأهل الجنة ؛

المصادر :

(١) البخارى : كتاب التفسير ، سورة المطففين
(٢) الطبرى : التفسير ، جـ ٣ ، ص ٥٩ (٣)
فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب ، جـ ٦ ، ص ٥٠٢
(٤) التفاسير الأخرى (٥) لسان العرب ، جـ ١٥ ،
ص ١٩٩ .

٢ — مصدر المضعّف سنّم تسنيما بمعنى رَفع القبور فوق الأرض ، وقد حكى أن قبر النبى كان مسنّما (البخارى : كتاب الجنائز ، ٩٦) ، ويقال من وجهة أخرى إن النبى أمر بتسوية القبور [1] (مسلم : كتاب الجنائز ، ٩٢ ، ٩٦ ؛ أحمد بن حنبل : المسند ، جـ٦ ، ١٨ ، ٣١) وفى رأى الشافعى أن القبور يجب ألا ترفع إلا بقدر ما يُعرف به أنها قبور لكيلا يطؤها الناس أو يجلسوا عليها : ويفضل المالكية تسنيم القبور (شرح النووى على صحيح مسلم ، طبعة القاهرة ، عام ١٢٧٣ هـ ، جـ ٢ ، ص ٣٤٤) .

[A.J. Wensinck فنسنك]

(١) روى الترمذى (جـ ١ ، ص ١٩٥ طبعة بولاق) عن على ابن ابى طالب « أنه قال لأبى الهياج الاسدى : أبعثك على ما بعثنى به النبى صلى الله عليه وسلم : ان لا تدع قبرا مشرفا الا سويته ، ولا تمثالا الا طمسته » ثم قال الترمذى : « حديث على حديث حسن . والعمل على هذا عند بعض أهل العلم : يكرهون أن يرفع القبر فوق الارض . قال الشافعى : أكره أن يرفع القبر الا بقدر ما يعرف به أنه قبر ، لكيلا يوطأ ولا يجلس عليه » .

وهذا هو الحق ، فان اظهار القبر قليلا كما قال الشافعى لا بأس به ، وأما تشريفه واعلاؤه فانه حرام وتجب ازالته وتسويته ، كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم .

احمد محمد شاكر

« التسيير » : ويعرف عند أهل الغرب بـ atazir و ataçir و athacir و directio و prorogatio وأفنيس باليونانية و théorie aphetique : عمل فى صناعة الأحكام عصله أن أصحاب هذه الصناعة يفرضون كوكباً سياراً أو بيتاً أو موضعاً من فلك البروج ثم يقيمون ما بينه وبين كوكب آخر أو شعاعه أو بيت آخر على وجه التشبيه والتمثيل : وغرضهم من ذلك معرفة درجة ما بينهما بمطالع خط الاستواء للاستدلال بها على ما يحدث فى المستقبل من خير وشر ، وذلك بتحويل هذه الدرجة إلى جزء من أجزاء الزمان .

وقد كان للقدْر المحصّل من هذا العمل شأن خطير بين القدماء وبين العرب وأهل الغرب ، وذلك لسببين : أولهما أنه ييسر لنا معرفة حكم النجوم فى حال بعينها (كأن يعين تاريخ وقوع الأحوال المحصّلة من أحكام المواليد فيما يتصل بالسعود والنحوس ، أو يمكننا بوجه خاص من حساب الأعمار واختيار الأيام الموافقة للرحلة والنكاح وإقامة البلدان وابتداءات الملك ... إلخ) وثانيهما أن فى طريقة حسابه بعض التعقيد .

ولا يصعب حساب قوس التسيير الذى لا غنى لنا عنه فى هذا العمل إذا عرفنا الكوكبين أو الموضعين من فلك البروج اللذين يحددان هذا القوس ، ويطلق على الأول « المتقدم » أو « الهيلاج » ويطلق على الآخر « الثانى » . فى الصورة الأولى (والصورة الثانية) ا هو المتقدم ، ب هو الثانى ، و هو قطب فلك البروج

الظاهر ، ن ب ص (ن ا ص) هى دائرة موضع الثانى (المتقدم) ، ج هى نقطة تقاطع دائرة العرض المارة على ا (ب) بدائرة الموضع . وتقطع دائرتا الميل المارتان على ا (ب) ، ج قوس التسيير ا م (ب م) . وعلى هذا يكون قوس التسيير هو قوس خط الاستواء الذى لا يزيد فى الأغلب على ٩٠° ، وهو يجتاز على دائرة الموضع فى الزمن الذى ينتقل فيه المتقدم إلى دائرة الثانى بدورة الفلك اليومية الظاهرة إلى مداره التالى ، وقد فرضنا أن الثانى يظل ثابتاً خلال هذا الزمن . ومن أراد التوسع فليرجع إلى مادة « التنجيم ». والتسيير نوعان تبعاً لموضع كل من المتقدم والثانى بالنسبة للآخر .

(١) **النوع الأول** : ويعرف عند الغربيين باسم Directio Directa هو الذى يسبق فيه المتقدم الثانى فى فلك البروج ، فيكون المتقدم هو موضع التسيير، والثانى هو الموضع الثابت فرضاً (انظر الصورة الأولى) .

(٢) **النوع الآخر** : ويعرف عند الغربيين باسم Directio Conversa وهو الذى يسبق فيه المتقدم الثانى فى دورة الفلك اليومية ، فينتقل الثانى إلى برج المتقدم وهو الموضع الثابت فرضاً .

وثمة طريقة خاصة فى حساب التسيير (وهى عكس هذا العمل) نشأت من اختيار الأيام بفرض كوكب واحد فقط وجزء من أجزاء الزمان أو بما يساويه من مطالع خط الاستواء : وهو عدد معين من درجات التسيير . وتنحصر المسألة هنا فى معرفة درجة منتهى قوس التسيير ؛ ومن ثم فإن الأحكام تستخرج من اقتران الكوكبين على هذه الدرجة .

أما حساب التسيير فمسألة من مسائل حساب المثلثات الكرّى ،وهو يُرَدّ إلى قوانين بسيطة أساسها معدّل النهار .

فى معادلة التسيير ا م = ب ا — ب بَ — بَ م (فى الصورة الأولى) وطرف هذه المعادلة الأيمن معلوم لأن

ب ا = المطلع المستقيم ب — المطلع المستقيم ا .

أما القدران ب بَ ، بَ م فيمكن استخراجهما من القوانين الآتية :

(١) جاتا بَ = جا (د ص ب) جاتا ص د

(٢) جا ب بَ = ظا عب ب ظتا بَ

(٣) جا بَ م = ظا م ج ظتا بَ

على أن العرب اتبعوا طرائق تقريبية فى الحساب تقوم على الساعات الزمنية ، وفيما يلى قانوناها :

١ — عن البَتّانى والبَيْرونى وغيرهما :

درجات التسيير :

$= \alpha \pm (\alpha - \beta)$

بعد ب من سمت الشمال [الجنوب]
———————————
قوس نصف النهار [الليل] ب

حيث

α = المطلع المستقيم ا — المطلع المستقيم ب .

β = المطلع المعوج ا — المطلع المعوج ب .

وبتوقف مدلول العلامتين ± قبل القوس المستدير على كون ∝ أكبر أو أصغر من β ، ويستعمل المصطلح الذى بين القوسين المربعين عندما تكون ب تحت الأفق .

وثمة حالتان خاصتان هما :

الحالة الأولى : إذا كانت ب على فلك نصف النهار فإن التسيير =

| المطلع المستقيم ا — المطلع المستقيم ب | .

الحالة الثانية : إذا كانت ب على الأفق فإن التسيير =

| المطلع المعوج ا — المطلع المعوج ب | .

٢ — وللبتانى قانون آخر :

درجات التسيير :

= | بُعد ب من سمت الشمال [الجنوب] × قوس نصف النهار [الليل] ا ± (المطلع المستقيم ا — المطلع المستقيم لسمت الشمال[الجنوب] ،

حيث تدل علامة — قبل القوس المستدير على الحالة التى يكون فيها ا، ب فى نصف كرة واحد وحيث تدل علامة + قبل القوس المستدير على أن ا فى نصف من الكرة و ب فى النصف الآخر ، وتستعمل المصطلحات التى بين الأقواس المربعة للدلالة على نصف الكرة الغربى أو للدلالة على الحالة التى يكون فيها فلك نصف الليل بين ا و ب ، والنتيجة إيجابية فى الحالين بالنسبة للنوع الأول من التسيير وسلبية بالنسبة للنوع الآخر . وفى هذا النوع الأخير توضع ب محل ا وا محل ب فى القانونين السابقين ،

وكانت درجات قوس التسيير المحصلة من هذا العمل تحول إلى جزء من أجزاء الزمان على النحو الآتى :

إذا كان الحكم المراد استخراجه خاصاً بحساب العمر مثلا كانت الدرجة تساوى سنة شمسية والخمس دقائق تساوى شهراً والدقيقة تساوى ستة أيام . وفى حالات أخرى تساوى الدرجة يوماً واحداً .

وجرى العرب على التنويه بصعوبة حساب التسيير ، وترجع هذه الصعوبة إلى ما يقتضيه الحال من التزام لأحكام صناعة التنجيم ، وبالأخص ضرورة عمل قياسات وحسبانات فلكية شتى يضيق المقام عن تفصيلها ، ذلك أن المعرفة الواجبة بمختلف الطرائق لضبط المواليد والدلالات الفلكية لاختلاف المولد ، ودلالات البيوت والبروج والكواكب السبعة وأنظارها وأشهر الكواكب الثابتة بانفرادها ثم مع غيرها وفى أوضاعها (البيت ، درجة الارتفاع التثليث ، الوبال ، الهبوط) مع عدم إغفال شتى شرائط القوة والضعف والتوسط وحال الكواكب وأنظارها فى النحوسة والسعادة وحال البيوت وسهم السعادة وحساب سنى العمر على اختلافها بحسب أوضاع الكواكب ذوات التأثير ، واختيار صاحب المولد والطالع بمقتضى أحكام مقررة ، واختيار الهيلاج الدال على الموت والنحوسة والكدخداه الدال على كمية العمر ، ومعرفة فعل تسيير بعينه من حيث القوة والضعف والتوسط — كل أولئك يتطلب إحاطة تامة بصناعة الأحكام لذلك العهد . زد على هذا أن المنجم يجب أن يكون بارعاً فى عمل الحسابات

الفلكية المطلوبة : أى نسبة الزمن إلى فلك نصف النهار ، وهى التى تقوم عليها الأزياج ، ومعرفة حساب عرض أشهر الكواكب الثابتة وارتفاعها وميلها والسيارة وأنظارها وتغير دلالاتها بالنسبة للمولد ، والبيوت والبروج والكواكب السيارة الواقعة فيها وسهم السعادة ودائرتى الهيلاج والثانى ... إلخ ؛

ولا يتطلب منا حساب التسيير بعد معرفة انتهاءاته إلا حساب المطلع المستقيم لـ « ا » و « ب » وبعدهما من فلك النهار وميلهما وقوس نصف النهار أو نصف الليل وارتفاع القطب على فلك البروج (بعد نقطة تقاطع دائرتى البروج وخط الاستواء من فلك نصف النهار) ؛

وأراد العرب أن يبسطوا هذا العمل الطويل الشاق ، وأن يقوموا بالأرصاد من غير حساب فاستعانوا بالآلات سواء كانت صفائح (صفيحة التسيير فى البيرونى) توضع فى الأسطرلاب أو آلة خاصة (*Estrumente del leuantamiento* ، فى زيج الأذفنش العاشر صاحب قشتالة) تستعمل فى الأغلب لاستخراج حساب التسيير وإن كانت تسهل عمل حسبانات أخرى . وأهم أعضاء هذه الآلة صفيحة على وجهها أكثر ما يمكن من دوائر الموضع أو ساعات عروض المكان الذى فيه الراصد (وهى عين صفيحة التسيير التى ذكرها البيرونى ، انظر الصورة رقم ٣) وعلى ظهرها دوائر العرض والطول بحسب منطقة البروج (انظر الصورة رقم ٤) وعلى محور الآلة المشترك بين الوجهين عضادة غير مقسمة لها مريان متحركان يوضعان على الوجه أو الظهر بحسب الحاجة ، ويمسكها فرس (Cavallo) وقد يوضع على ظهر الآلة أيضاً العنكبوت أو الشبكة ، وعليها مواضع شتى من مواضع الكواكب الثابتة على نحو ما بالأسطرلاب تماما ؛

فإذا عرفنا عرض الموضعين ا ، ب (انظر الصورة ١ ، ٢ ، ٣) وطولها فى فلك البروج ، فإن الحساب الآلى لقوس التسيير يكون كما يأتى :

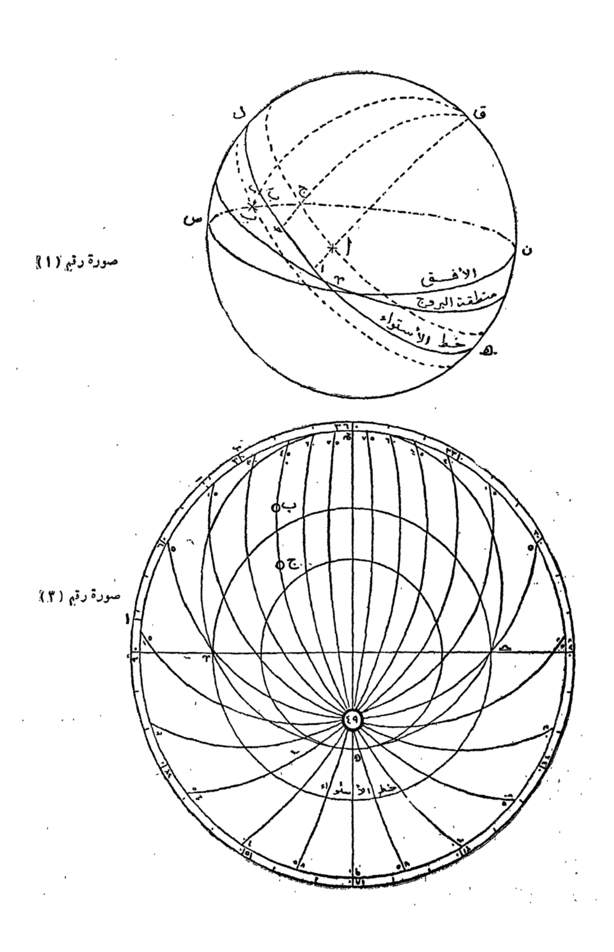
١ — أدر مرى العضادة إلى موضع ب على ظهر الآلة ، واقرأ مطلع خط الاستواء ب الذى وقع عليه المرى ؛

٢ — أدر العضادة إلى فوق ثم ضعها على مطلع خط الاستواء ب فتعين دائرة الموضع من (ب) التى وقع عليها المرى ؛

٣ — أدر المرى إلى موضع ا على ظهر الآلة واقرأ مطلع خط الاستواء ا ؛

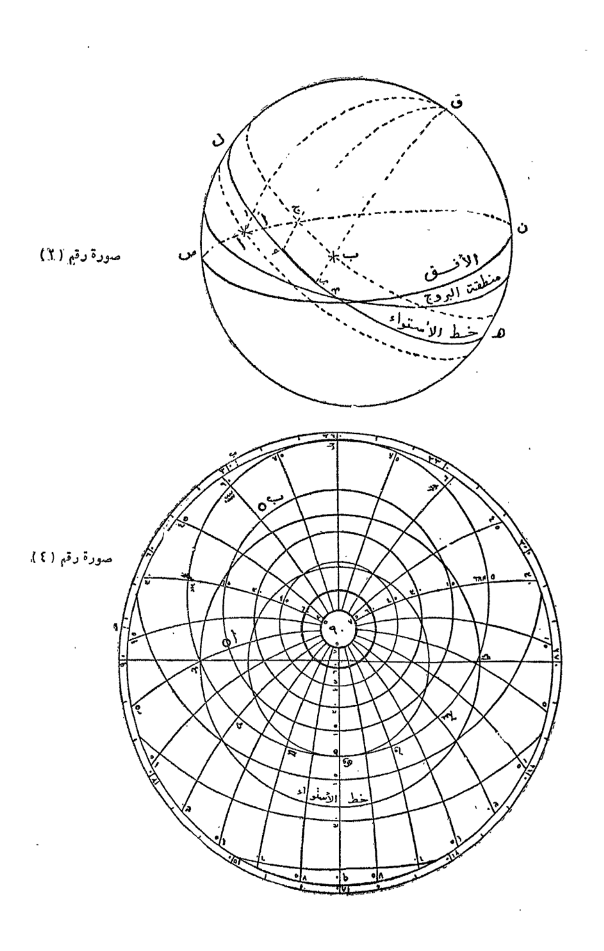
٤ — أدر العضادة إلى فوق ثم ضعها على مطلع خط الاستواء ا ثم أدرها إلى حيث يشير المرى الذى يقطع دائرة العرض المارة على « ا » إلى دائرة ب (ويكون ذلك فى ج) ؛

٥ — اقرأ مطلع خط الاستواء ج الذى تشير إليه العضادة فيكون القوس ا جـ هو قوس التسيير المطلوب .



صورة رقم (١)

صورة رقم (٣)



صورة رقم (٣)

صورة رقم (٤)

وألّف فى التسيير وصفيحته باللغة العربية محمد ابن عمر الفرّخان (Die Mathematiker : H. Suter Abhdig. z. فى u. Astronomen der Araber etc ; Gesch. d. math. Wissensch. ، ج ٤٥ ، عدد ١٠ ، ١٩٠٠ م رقم ٣٤) والبتّانى (Suter ، رقم ٨٩) وأبو جعفر الخازن (Suter ، رقم ١٢٤) والبيرونى (Suter ، رقم ٢١٨) .

ولم تصل إلينا مؤلفات ابن الفرّخان فى صناعة التنجيم كاملة . أما كتاب التسيير (Ataçir) من مجموعة الأذفنش العاشر الفلكية فهو لإسحق ابن السيد (Rabi çag de Toledo) ناشر الزيج الأذفنشى ، والظاهر أنه منقول من مصنف عربى .

وساق ابن القِفْطى فى كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » أسماء المنجمين الذين لهم يد فى التسيير وأثنى عليهم وهم :

الحسن بن مصباح (ص ١٦٣) والمروزى (ص ١٧٠ ؛ Suter ، رقم ٢٢) والخاقانى (ص ١٨١ ؛ Suter ، رقم ٢٠٦) وسند بن على (ص ٢٠٦ ؛ Suter ، رقم ٢٤) والعباس بن سعيد الجوهرى (ص ٢١٩ ؛ Suter ، رقم ٢١) وابن يونس (ص ٢٣٠ ؛ Suter ، رقم ١٧٨) وابن الأعلم (Suter ، رقم ٢٣٥ ؛ Suter رقم ١٣٧) ومحمد بن إبراهيم الفزارى (ص ٢٧٠ ؛ Suter رقم ١) ومحمد ابن خالد المرو الروذى (ص ٢٨١ ؛ Suter رقم ٤٦) ويحيى بن أبى منصور (ص٣٥٧ ؛ Suter رقم ١٤) ويحيى بن سهل السديد أبو بشر التكريتى (ص ٣٦٥) وأبو الفضل بن يامين (ص ٤٢٦) ؛

المصادر :

(١) البيرونى : القانون المسعودى ؛ فهرس المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطانى رقم ١٩٩٧ وفهرس Ahlwardt ، برلين ، رقم ٥٦٦٧ (٢) الكاتب نفسه : كتاب الاستيعاب ، فهرس ليدن رقم ١٠٦٦ ، وقد ترجم ڤيدمان E. Wiedemann هذين الكتابين (٣) A Bouché—Leclerq : L'Astrologie grecque ، باريس سنة ١٨٩٩ (٤) M.Delambre : Histoire de l'astronomie du Moyen âge ، باريس سنة ١٨١٩ (٥) J. G. Job : Anleitung zu deuen curioesen Wissenchaften ، فرانكفورت وليبسك سنة ١٧٤٧ (٦) C. A. Nallino : Al-Battânî sive Albatenii opus astronomicum ، ميلان سنة ١٩٠٣ / ٧ (٧) D. Man. Rico y Sinobas : Libros del saber de astronomia del Rey D. Alfonso de Castillia ، مجريط سنة ١٨٦٣ ، ١٨٦٧ (٨) M.L. P.E.A. Sédillot : Prolégomènes des Tables astronomiques d'Oloug-Beg ، باريس عام ١٨٥٣ (٩) E. Wiedemann : Zur Geschichte der Astrologie فى Weltall. ، سنة ١٩٢٢/٣ برلين—تربتوف (١٠) الكاتب نفسه : Beitraege zur Geschichte der Naturwissenschaften XLVII "Ueber die Astronomie nach den Mafâtîh al Uluem" فى Sitzungsberichte d. Phys-medizin Sozietät in Erlangen ، آرلنگن سنة ١٩١٥ .

[شرمر O. Schrimer]

« التشبيه » : ومنه التمثيل ، ويقابله التعطيل ، أى نفى جميع الصفات عن الله . والتمثيل والتعطيل اصطلاحان على مذهبين متقابلين فى عقيدة المسلمين فى ذات الله ، وهما من الزندقة والكبائر . وقد أثارا جدلا عنيفا لم تبرأ من أثره العقيدة التى جاء بها القرآن ، ومنشأ هذا الجدل أن مذهب المسلمين فى الذات الإلهية أساس دينهم ، وسببه الظاهر أن القرآن يؤكد وحدانية الله ، ولكنه يصفه — مع ذلك — فى بساطة وصفا تشبيهيا : فيجعل له وجها وعينا ويدا ؛ ويتحدث عن كلامه واستوائه .

ويسوق المفسرون — كالطبرى — آراء جدمتباينة فى تفسير آية الكرسى (سورة البقرة ، آية ٢٥٦) تتراوح بين الأخذ بظاهر اللفظ فى غير تدبر والأخذ بالتأويل ، وجلها لا سبيل إلى التثبت منه الآن (Goldziher : *Vorlesungen* ، هيدلبرغ سنة ١٩٢٥ ، ص ١٠٢ وما بعدها) ولم يقتصر على استعمال لفظ التشبيه ، واستعيض عنه بلفظ التمثيل فيما يتصل بالآية التاسعة من سورة الشورى ، إذ جاء فيها أن الله ليس كمثله شىء ، ولم يرد الفعل المضعّف شبّه إلا فى الآية ١٥٦ من سورة النساء فى الكلام عما شبه لليهود فى موت المسيح . والتشبيه لفظ استعمل من قديم ، ولا يقف مدلوله عند وصف الله بصفات مبهمة مصدر إبهامها أن الحال جرت بإطلاقها على الإنسان ، ولعل النبى أجاز هذه الصفات .

ويستعمل التأويل أيضا بابا ووسيلة إلى التعطيل ؛ ولم يرد بمعنى واحد ، فلفظ أوّل الوارد فى القرآن ليس فيه معنى التجريح .

وللسُنة فى التشبيه شأنان ، فهناك أحاديث خاصة به وحده تقوم على الهوى ، بعضها نشأ فى أحضان هذا الخلاف ووضع من أجله ، وبعضها نشأ بعيدا عنه كما هو الحال فى تمثيل بعض الصوفية الله فى صورة شاب أمرد بدافع حنينهم إلى الغلمان (Ritter : *Isl.* ، ج ١٧ ، سنة ١٩٢٨ ، ص ٢٥٧ ؛ وانظر أيضا إشاراته إلى المخطوطات فى الصفحات الأولى من بحثه) وهناك أحاديث أخرى احتج بها فى الخلاف لتدعيم تفسير ظاهر ، مثال ذلك الحديث الذى جاء فيه أن الله ينزل إلى السماء الدنيا ليلا ، فما هو إلا تشبيه وتمثيل ، وأساسه قبول الله الدعاء [1] .

ومن العسير أن نلم بهذا الموضوع ، لأن واحدا من علماء الكلام — فيما نرى — لم يقل صراحة بمذهب من هذين المذهبين فى ذات الله ، فقد قال كل منهم بالتنزيه ولم يقل بالتشبيه ، وقال بالتثبيت المستند إلى التنزيل ولم يقل بالتعطيل ، واشتدوا فى اتهام بعضهم بعضا بإحدى هاتين الشنعتين أو بكلتيهما . ولم يكن لهذه الاصطلاحات مدلول جامع مانع ، وكذلك لا نستطيع أن نصنف من أضيف إلى كل مذهب من هذه المذاهب تصنيفا صحيحا ، فليس هناك معطّلة خلّص ولا مشبهة خلّص ، وإنما الحال على نقيض ذلك ، إذ الخلاف

(١) حديث النزول : عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : « يتنزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعونى فأستجيب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فأغفر له ؟ »

فى ذات الله وصفاته غير الخلاف فى الأقوال الأخرى عن الله ، كما أنه أبعد شقة من الخلاف فيما سوى ذلك من مسائل العقيدة والنظر الدينى السياسى ؛

ولسنا نعرف إلا القليل عن جَعْد بن درهم ، ويقال إنه أول « معطل » . ويزيد بن تيمية على ذلك (انظر رسالة الفرقان من مجموعة الرسائل الكبرى ، طبعة القاهرة عام ١٣٢٣ هـ ، جـ ١ ، ص ١٣٧ ، س ١٤ وما بعده) أنه السبب فى سقوط آخر خلفاء بنى أمية ، ويلقب هذا الخليفة بالجَعْدى ، ويزعم أن الجعد كان أيضا الأصل فى ظهور الباطنية بين الحشاشين والرفض بين الشآميين . وأشد القائلين بالتعطيل الجهم بن صَفوان الراسبى (انظر هذه المادة) المقتول عام ١٢٨ هـ (٧٤٥ م) وهو أصغر من جعد بقليل ، وقد وصفه ابن الراوندى الشيعى بأنه « موحد معتزلى » ، أما أبو الحسين الخياط المعتزلى فقد أنكر اعتزاله فى كتابه الانتصار (طبعة نيبرج Nyberg ، القاهرة سنة ١٩٢٥ ، ص١٣٣— ١٣٤ ، س ٤) وقال إنه « إمام المشبهة » معتمدا فى ذلك على أبيات لبشر بن المعتَمِر فى هجائه [٢]، وسلكه مع ابن الحكم شيخ المشبهة ، وهو من غلاة الشيعة ، لاتفاقهما فى القول بحدوث العلم (المصدر نفسه ، ص ١٢٦ ، س ١٠) .

وينسب الخياط آراء تشبيهية إلى النابِتَة بنوع خاص ، ويقول إن منهم الأموية أنصار عثمان (كتاب الانتصار ، ص ١٤٥ ، س ٩ ومابعده) ؛ ويضيف ابن حزم (ابن حزم : الفِصَل، القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ، جـ ٤ ، ص ٢١٥ ، س ١٥) الجهم والأشعرى إلى المرجئة ، ويضيف الشهرستانى (طبعة كيرتون Cureton ، ص ٦١) وأبو ستة محمد القصبى الإباضى (على هامش كتاب الوضع للجناونى ، القاهرة سنة ١٣٣٥ هـ ، ص ٧٠) الجهم إلى الجبرية الذين يقولون بالقضاء السابق ؛ والظاهر أن الإجماع ينعقد على وصف الجهم بأنه معطل ، ومع ذلك يجب أن نحتاط كثيرا فى قبول أحكام الذين كتبوا فى الزندقة ، فخشيش النسائى المتوفى عام ٢٥٣هـ الموافق عام٨٤٧م (Massignon : *La passion d' al-Hallâg* ، باريس سنة ١٩٢٢ ، ص ٤٣٥ ، تعليق ٢) يذهب إلى أن الجهم يقول بالتَخْميم ، أى تنزيه الله عن صفات المخلوقين ؛ وذكر الأشعرى فى كتابه « مقالات الإسلاميين » (طبعة رتر Ritter ، ص ٢٦٧ ، س ١١) والبغدادى فى مصنفه « الفَرق بين الفِرق » (القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ، ص ١٩٩ ، س ١١) أن الجهم لم يقل بأن « الله شىء » لأن ذلك تشبيه له بالأشياء ،

أما ابن حزم فقد نفى اللاشيئية عن الله ، وزاد بأن الله ليس لاشىء ، وهى عبارة تنم عن خشية الوقوع فى التعطيل أو الإبطال الذى هو أشد منه . وصنفت فى الرد على الجهم رسائل شتى

---

(٢) نص الابيات :

النحن لا ننفك نلقى جاروا ... لغير من ذكرهم قرارا

ننفيهم عنا ولسنا منهم ... ولا هم منا ولا نرضاهم

إمامهم جهم وما لجهم ... وصحب عمرو ذى التقى والعلم

بين أيدينا منها رسالة أحمد بن حنبل « الرد على الزنادقة والجهمية » (إلهيات فاكولته سى مجموعه سى ، سنة ١٩٢٧ ، ص ٣١٣ — ٣٢٧) ولم يذكر ابن حنبل إلا القليل من أقوال خصمه ، ولا يمكن التثبت من صحة الحجج التى نسبها إليه إلا إذا قام عليها دليل آخر ؛ وموضوع الخلاف بيّن وشواهده من القرآن والسنة بيّنة أيضا : فابن حنبل يزعم أن الجهم أنكر رؤية الله فى الجنة وتكليمه تعالى موسى واستواءه على العرش ، ويذهب إلى أن الجهم خشى انتهاج الطريق التشبيهى المحض والقول بأن الله فى مكان لأن ذلك يستتبع عقلا أنه تعالى فى أحشاء الجهمية وأجواف الخنازير والحشوس والأماكن القذرة [٣] ؛ على أن ابن حنبل لم يجد مناصا من تأويل الآيات القائلة بوجود الله مع خلقه (سورة المجادلة ، الآية ٨ ؛ سورة طه ، الآية ٤٨ ؛ سورة التوبة ، الآية ٤٠) وهذا يبين لنا صعوبة التفرقة بين أهل السنة وأخذهم بظاهر اللفظ من جهة ، وبين المعتزلة وقولهم بالتأويل من جهة أخرى . وأخذ ابن حنبل عن الجهم المبالغة فى ذم التقنيم على طريقة التثليث النصرانى ، وكان غرضه إثبات أن الله واحد بجميع صفاته ، ولم يتردد فى أن يمثل لذلك بالنخلة لها جذوع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار [٤] .

---

(٣) قال أحمد بن حنبل فى رسالته الرد على الجهمية : « ومما انكرت الجهمية الضلال ان يكون الله سبحانه على العرش فقلنا لم انكرتم ذلك ؟ ان الله سبحانه على العرش ، وقد قال سبحانه : الرحمن على العرش استوى ، وقال ثم استوى على العرش الرحمن فاسئل به خبيرا . قالوا هو تحت الارضين السابعة كما هو على العرش فهو على العرش وفى السموات وفى الارض وفى كل مكان لا يخلو منه مكان ولا يكون فى مكان دون مكان. وتلوا آيات من القرآن « وهو الله فى السموات وفى الارض » فقلنا قد عرف المسلمون أماكن كثيرة وليس فيها من عظمة الله شىء ، فقالوا أى مكان ؟ فقلنا احشاءكم واجواف الخنازير والحشوش والاماكن القذرة ، ليس فيها من عظمة الرب سبحانه شىء » .

(٤) جاء فى رسالة أحمد بن حنبل فى الرد على الجهمية « فلما خنقته الحجج — أى الجهم — قال ان الله كلم موسى ، الا ان كلامه غيره . فقلنا وغيره مخلوق . قال نعم . فقلنا هذا مثل قولكم الاول ، الا انكم تدفعون عن انفسكم الشنيعة بما تظهرون . وحديث الزهرى قال : لما سمع موسى كلام الله قال يا رب هذا الكلام الذى سمعته هو كلامك . قال نعم يا موسى هذا كلامى ، وانا كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ، ولى قوة الانس كلها وانا أقوى من ذلك ، وانما كلمتك بقدر ما يطيق بدنك ، ولو كلمتك باكثر من ذلك لمت . فلما رجع موسى الى قومه قالوا : صف لنا كلام ربك . قال سبحان الله ، وهل أستطيع أن أصفه لكم » قالوا فشبهه . قال . . . سمعتم أصوات الصواعق التى تقبل فى احلى حلاوة سمعتموها ، فكأنه مثله . وقلنا للجهمية من القائل يوم القيامة يا عيسى بن مريم « أأنت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله » ؟ أليس الله هو القائل ؟ قالوا يكون الله شيئا يعبر عن الله كما كون شيئا فعبر لموسى ، فقلنا فمن القائل : فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين أليس الله هو الذى يسأل . قالوا هذا كله ، انما يكون شيئا يعبر عن الله . فقلنا لهم قد أعظمتم على الله الفرية حين زعمتم انه لا يتكلم فشبهتموه بالاصنام التى تعبد من دون الله ، لان الاصنام لا تتكلم ولا تنطق ولا تتحرك ولا تزول من مكان الى مكان . فلما ظهرت عليه الحجة قال ان الله قد تكلم لكن كلامه مخلوق . فقلنا وكذلك بنو آدم كلامة (كذا فى الاصل) مخلوق ، فشبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق . ففى مذهبكم أن الله قد كان فى وقت من الاوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم ، وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاما ، فجمعتم بين كفر وتشبيه فتعالى الله عن هذه الصفة علوا كبيرا » بل نقول ان الله تعالى لم يزل متكلما اذا شاء ولا نقول انه قد كان لا يتكلم حتى خلق كلاما ، ولا نقول انه قد كان لا يعلم حتى خلق علما فعلم ، ولا نقول انه قد كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول انه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا ، ولا نقول انه قد كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة . فقالت الجهمية لنا لما . . . عن الله هذه الصفات : ان زعمتم أن

وأصبح أحمد بن حنبل الحجة الثبت بين أهل السنة فى نفى التشبيه والتعطيل ، واعتمد عليه الأشعرى (انظر هذه المادة) فى كلامه عن الإيمان (مقالات الإسلاميين ، ص ٢٦٧ ، س ٥) وأدلى برأيه فى هذا الموضوع فى عدة مقالات ، وخاصة فى كلامه عن إمكان رؤية الله . وكان الأشاعرة ينتهون دائما إلى أن تسليم إمامهم بأن وجه الله ويديه واستواءه « بلا كيف » هو الحل الموفق الذى يقول به كل مسلم من تلقاء نفسه . على أن ابن حزم يرى أن قول الأشعرى هذا باطل « مُدخل فى قول المجسِّمة » ، مع أنه يعد ابن حنبل حجة (ج ٢ ، ص ١٦٦ ، س ١٧ — ١٩) ويرد ابن حزم على المعتزلة مستندا إلى تأويل ضعيف (ج ٢ ، ص ١٦٦ ، س ١٦ ومابعده ؛ ص ١١٧ ، س ٦ وما بعده) ؛

وألف القاسم بن سعيد الشماخى منذ عهد قريب كتاب « القول المتين فى الرد على المخالفين » (القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ ، ص ٦٧ على الخصوص وما بعدها) . وبين فيه أن الإباضية يرون أن قول الأشعرى فى ذات الله من التشبيه ، ورأيه هذا ليس أقل سوءا من رأى ابن تومرت الموحدى فى تشبيه المرابطين (انظر كتاب ابن تومرت ، ج ١ ، طبعة گولدتسهر ؛ الجزائر سنة ١٩٠٣ ، ص ٢٦١ ، س ٣ ، ص ٢٣٢ ، س ٨) ؛

وبذل الماتريدية غاية مافى وسعهم للتقرب من رأى ابن حنبل ودفع شبهة التشبيه عن أنفسهم ، فقالوا بالسلوب ؛ وهو أن الله لا محدود ولا معدود ولا متبعِّض ولا متجزئ ولا متركب ؛ وممن قال بهذا أبو حفص النسفى (D. B. Macdonald : *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* ، نيويورك سنة ١٩٠٣ ، ص ٣٠٩) واتهم الماتريدية بالتأويل مثلهم مثل بشر المريسى الذى اتهمه بذلك عثمان ابن سعيد الدارمى ، ومثل الغزالى الذى اتهمه الحنابلة المتشددون كابن تيمية (المصدر نفسه ج ١ ، ص ٤٢٢ ، س ١٦) على أن فقهاء الحنابلة لم يثبتوا عند رأى واحد ، فقد اتهم ابن الجوزى ثلاثة من فقهاء الحنابلة [٥] بأنهم

الله ونوره والله وقدرته والله وعظمته والله وقدوته فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقـدرته . فقلنا لا نقول ان الله لم يزل ونوره ، ولكن نقول لم يزل بقدرته وبنوره لا متى قدر وكيف قدر . فقالوا لا تكونوا موحدين ابدا حتى تقولوا كان الله ولا شيء . فقلنا نحن نقول كان الله ولا شيء ، ولكن اذا قلنا بأن الله لم يزل بصفاته كلها : أليس انما نصف الها واحدا بجميع صفاته ؟ وضربنا لهم فى ذلك مثـلا فقلنـا اخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذوع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار ، واسمها اسم شيء واحد سميت نخلة بجميـع صفاتها . فكذلك الله سبحانه وتعالى وله المثل الاعلى بجميـع صفاته اله واحد ، ولا نقول انه كان فى وقت من الاوقات ولا قدرة له حتى خلق القدرة ، والذى ليس له قدرة هو عاجز ، ولا نقول قد كان فى وقت من الاوقات ولا علم له حتى خلق العلم ، والذى لا يعلم هو جاهل ولكن نقول لم يزل الله عالما قادرا مالكا لا متى ولا كيف . وقـد سمى الله رجلا كافـرا اسمه الوليد بن المغيرة المخزومى فقال ذرنى ومن خلقت وحيدا وقد كان هذا الذى سماه الله وحيـدا وله عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجـلان وجوارح كثيرة ، فقد سماه الله وحيدا بجميع صفاته ، فكذلك الله تعالى وله المثل الاعلى هو بجميع صفاته اله واحد .

(٥) هم أبو عبد الله بن حامد وصاحبه القاضى أبو يعلى وابن الزاغونى .

شانوا المذهب (ابن الجوزى : دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة ، طبعة حسام الدين القدسى ، دمشق سنة ١٣٤٥ هـ ، وبخاصة ص ٥ ومابعدها) : ونجد من جهة أخرى أن ابن تيمية النابه الذكر تلميذ ابن الجوزى قد عُدَّ هو وأضرابه — مثل أبى عامر محمد بن سعدون القرشى — من غلاة المشبهة ، فقد روى ابن بطوطة ، ونقل عنه كثيرون ، أن ابن تيمية قال إن الله ينزل إلى السماء الدنيا « كنزولى هذا » (وكان على المنبر) . وجاء حسام الدين القدسى بتعليق عجيب على هذا (ابن الجوزى ، المصدر نفسه ، ص ٤٨ ، التعليق) وأهم من هذا التعليق رد ابن تيمية فى مصنفاته على المشبهة الذين يقولون : « بصر كبصرى ويد كيدى » (رسالة الفرقان ، ص ١١٩ س ١٣) وتفسيره للآيات القائلة بوجود الله مع الناس ، وهو حقا من التأويل (جـ ١ ، ص ٤٥٦ وما بعدها) ودأبه على جعل العبارات التشبيهية التى قيلت فى الله صفات خاصة به سبحانه ، ثم قوله بنوع خاص إن الأحاديث التجسيمية السخيفة فى النزول إنما وضعها الزنادقة الكفار ليشينوا بها أهل الحديث (جـ ١ ، ص ٢٨٠ ، س ٢) وتجريحه المستمر بوجه عام للتشبيه والتعطيل (جـ ١ ، ص ٢٧٠ ، س ١٤ وما بعده ؛ ص ٣٩٥ ، س ٢ وما بعده إلخ) مما ينبى على الأقل بمقصده ومعتقده .

أما موقفنا من أبى محمد هشام بن الحكم المتوفى عام ١٩٩ هـ الموافق عام ٨١٤ م فأشد عسرا ، ذلك أنه لم يصل إلينا من تواليفه شىء . على أن الأشعرى (مقالات الإسلاميين ، ص ٢٩ ، س ٣ ومابعده) قد بيّن لنا أن أقاويله قد ظهر اختلافها عند جمعها ، ومن هذه الأقاويل ما يقطع بأن هشاما كان بريئا من التشبيه ، ومنها ما يدل دلالة بيّنة على قوله بأن بين الله وبين الأجسام مشابهة لولاها لم تدل عليه ، وأن علمه تعالى إنما يقوم بشعاع ينفصل عنه إليه (شرح الجرجانى لكتاب المواقف للإيجى ، طبعة سورنسن Soerensen ، ليبسك سنة ١٨٤٨ ، ص ٣٤٧ ، س ٥ ، ١١ : التشابه والمشابهة) ومع هذا فإن فى استهلال الأشعرى مقالته عن المجسمة بهشام الذى كان يقول : « إن بين إلهه والأجسام المشاهدة تشابها » ما يهدينا إلى مصدر الإهمال فى التبويب ، وهو أمر شاع بين المتأخرين ممن أرخوا لفرق الزنادقة .

ولم تبرأ مطولات الشيعة أيضا من التناقض ، فنهم رجل آخر يدعى هشام بن سالم الجواليقى ، ولعله أسخفهم ، إذ هو قد تكلم عن شَعْر الله وجنبه مستشهدا بالحديث : « خلق الله آدم على صورته » جاعلا الهاء فى « صورته » تعود عليه تعالى (الكشى : معرفة أخبار الرجال ، بومباى سنة ١٣١٧ هـ ، ص ١٨٣ ؛ الأسترابادى : منهج المقال فى تحقيق الرجال ، طهران سنة ١٣٠٦ هـ ، ص ٣٦٧) .

أما هشام بن الحكم فإن قوله بالإثبات وتجنبه الإبطال جعلاه يختار لفظ « جسم » ويضيفه إلى جانب اللفظ المبهم « شىء » ، ومع ذلك فقد ابتعد جهد طاقته عن التشبيه .

ولم يقف المجسمة ، ومنهم هشام بن الحكم نفسه ، عند القول بأن الله جسم بل زادوا بأنه جسم « لا كالأجسام » ومن ثم يجب علينا أن تفرق بعض التفرقة بين التجسيم بصفة عامة وبين التشبيه .

وجهد الشيعة المتأخرون فى دفع شنعة الزندقة عن أسلافهم ، إلا أن الأستراباذى قد وصم هشاما بأنه تلميذ أبى شاكر الديصانى الذى تشوب حياته الأساطير أكثر مما تشوب حياة هشام . ولعل أكثر الأقوال دلالة على ذلك ما لاحظه الأشعرى من أن هشاما قال فى ربه فى عام واحد خمسة أقاويل . وليس هذا بغريب من رجل تصفه كتب الشيعة بحدة الطبع وتقول إنه من جماعة الإمام جعفر الصادق وإنه عاش فى زمن كانت العقائد فيه قلقة أشد القلق لم تستقر بعد على حال ، تشهد بذلك المناظرات الكثيرة التى قامت بين أفراد هذه الجماعة وخاصة ما كان منها بين هذين الهشامين . ونخلص من هذا بأن الشقة قد بعدت بين الشيعة أنفسهم .

وسلك النصيرية — وإمامهم ابن حمدان الخصيبى — مع المشبهة ، أما الباطنية الذين اختلفوا فيا بينهم اختلافا كبيرا فقد جرى الحال على نعتهم بالمبطلة المشبهة ؛ على أن ناصر خسرو ، وهو من أبرزهم ، قال (ناصر خسرو : زاد المسافرين ، برلين سنة ١٩٢٣ ، ص ٢٥٠ومابعدها) فى البارى قولا يذكرنا بما نسبته الروايات إلى هشام ابن الحكم ، وإن كان قوله هذا لا يتفق وقول ما من أقوال هشام ، ذلك أنه يعتقد بأن بين العقل الكلى وبين الإنسان مشابهة وأنه تعالى لا محدود وأن إرادته غيره .

أما الإثنا عشرية فقد اشتدوا فى إنكار التعطيل والتشبيه وأكدوا الإثبات متحرجين تحرج المعتزلة من التشبيه الذى يحط من قدر الله ؛ ونجد أقوالهم فى جامع مجلسى الموسوم بـ « بحار الأنوار» (الكتاب الثانى ، طهران سنة ١٣٠٦ هـ ، ص ٨٩ — ١٠٥) فى الفصول المعقودة على إنكار الجسم والصورة والتشبيه ونفى الزمانية والمكانية والحركة والانتقال من مكان إلى مكان ؛ ونحن لا نستطيع التثبت من الأقوال المنسوبة إلى الإثنى عشرية إلا بالرجوع إلى المصنفين المتأخرين الذين جاءوا بعد الكلينى وابن بابويه والطوسى .

وحاول هشام بن الحكم بجميع الوسائل أن يتنكب هذه المزالق التى تفصح عما كان يلاقيه المسلمون من حيرة بين الحدين التشبيه والتعطيل ؛ وليست المسألة من اليسر بحيث نستطيع أن نجلوها فى عبارات عامة فنقول إنها تنازع بين وجهتين إحداهما أن الله ذات روحانية خالصة والأخرى أن له تعالى وجودا مشخصا . فإذا كانت المسألة كذلك فأين نضع الأشعرى إذن ؟ الواقع أن من يقرأ تاريخ العقائد الإسلامية يخرج منه بحقيقة لاشك فيها هى أن كل أشعرى يستنكر أن يضاف إمامه إلى أحد هذين المذهبين . فالتشبيه مدفوع لأنه باب إلى الوثنية وعبادة الأصنام ، والتعطيل مدفوع لأنه مدخل إلى الإلحاد والشرك ، على أن بينهما فى الأصل صلة ؛ ومن هنا وقع الجهم فى التعطيل

كما يفهم من قول ابن حنبل لأنه فسر الآيات الخاصة بكلام الله فقال إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان[٦] ، وذهب ابن تيمية إلى أن الجهم « معطل ممثل » (مجموعة الرسائل الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٢٧ ، س ٩) .

المصادر :

يجب ألا نغفل مقالات الذين أرّخوا لفرق الزنادقة ولا أخبار المتكلمين بدعوى أنها من انتحال ذوى الأهواء ، فما ورد فيها يبين لنا مدى الاختلاف بين الآراء . وهى لا تزودنا إلا بمعلومات قيمة عن الأقوال التى رد بها كل فريق على الآخر ،

(٦) جاء فى رسالة الرد على الجهمية لاحمد بن حنبل « أنكرت الجهمية أن يكون الله كلم موسى . قال أحمد رضى الله عنه : فقلنا لهم لم أنكرتم ذلك فقالوا : ان الله لم يتكلم ولايكلم . انما كون شيئا فعبر من الله وخلق صوتا فاسمع . وزعموا أن الكلام لا يكون الا من جوف وفم وشفتين ولسان . فقلنا لهم : فهل يجوز لمكون أو غير الله أن يقول « يا موسى انى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى » أو « انى أنا ربك » فمن زعم ذلك فقد ادعى الربوبية ، ولو كان كما زعم الجهمى أن الله كون شيئا كان يقول ذاك المكون : يا موسى انى أنا الله رب العالمين لا يجوز له أن يقول اننى أنا الله رب العالمين . وقال الله « وكلم الله موسى تكليما » وقال « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » وقال « انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى » فهذا منصوص القرآن . وأما ما قالوا ان الله لم يتكلم ولا يكلم ، فكيف بحديث الاعمش عن خيثمة عن عدى بن حاتم الطائى : قال قال النبى صلى الله عليه وسلم « ما منكم من أحد الا سيكلمه الله ، ليس بينه وبينه ترجمان » وأما قولهم ان الكلام لا يكون الا من جوف وفم وشفتين ولسان ، أليس قال الله تعالى للسموات والارض « ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » اترى انها قالت بجوف وشفتين ولسان وأدوات ! وقال الله تعالى « وسخرنا مع داود الجبال يسبحن » اتراها (سبحت) بفم وجوف ولسان وشفتين . والجوارح اذا شهدت على الكفار فقالوا لم شهدتم علينا ، قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء ، أتراها نطقت بجوف وفم وشفتين ولسان ، ولكن الله أنطقها كيف شاء . فكذلك تكلم الله كيف شاء من غير أن يقول بفم ولا لسان ولا شفتين ولا جوف » .

اللجنة

وليس للمناظرات نفع كبير فى معرفة عقائد المتناظرين ، ولا يصح الاحتجاج بها إلا فى تحديد أقوال صاحب الرد ، وكذلك يقيس كل منهم أقوال خصمه بمعتقده الخاص وتفسيره للقرآن ، مثال ذلك (١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، الكتاب الأول ، والكتاب الثانى الموسوم بقواعد العقائد ، والكتاب الرابع ، والكتاب الخامس ، والكتاب السادس الموسوم بالتوحيد والتوكل والمحبة ؛ انظر H. Bauer : *Die Dogmatik al-Ghazalis* ، هال سنة ١٩١٢ ، ص ٤٨ وما بعدها ؛ J. Obermann : *Der philosophische und religioese Subjektivismus Ghazali's* ، ڤيناسنة ١٩٢١ ، ص ١٩٧–٢٠٠ ، ١٢٧ (٢) أبو منصور عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ، إستانبول سنة ١٩٢٨ ، جـ ١ ، ص ٧٣ ــ ١٣٠ ، وهذه الرسالة ليست مبوبة تبويبا حسنا ، فقد وصف فيها الاختلاف معتمدا على كتابه الفرق بين الفرق ، وقد سبق أن أشرنا إليه ؛

[شترُوتمان R. Strothmann]

« التشريح »[١] : لغةً الفتح والشرح والبيان والعرض ، واصطلاحا :

١ ــ بيان علم أو تفسير كتاب وهى فى ذلك مثل شَرْح .

٢ ــ علم التشريح وهو فتح الجسم الإنسانى وتفسيره ، والمعنيان تجمعهما الجملة التى ذكرها

(١) تفضل بمراجعة هذه المادة الدكتور احمد بك عيسى .

اللجنة

ابن القفطى وهى أن « جالينوس هو مفتاح الطب وباسطه وشارحه . . . . ولم يسبقه أحد إلى علم التشريح وألف فيه سبع عشرة مقالة » : ولم يقبل المسلمون على التشريح ، إذ كان تصوير الإنسان محرما عندهم ، وكان التشريح لا يرضى عنه الدين ولا يقره العرف . ولم يمارسه المسلمون بله الأقدمون اللهم إلا فى الإسكندرية حيث انتهز جالينوس الفرص التى أتيحت له لتعلم تشريح الإنسان ، على أنه كان يمارسه إجمالا فى القردة . وما مر بالمسلمين ظرف موات إلا اغتنموه للترقى بهذا العلم ، ولتجدن مثالا لذلك فى رحلة عبد اللطيف البغدادى ، فقد علم أن بالمقس من أعمال مصر تلاً من بقايا إنسانية ، فأخذ فى تفحص هذه الهياكل وكتابة مشاهداته .

وزاول كثير من علماء العرب علم التشريح برغم ما كان يكتنفهم فى عملهم من عوائق ، واحتذوا فى ذلك علماء اليونان وبخاصة جالينوس وأوريباز Oribases وأتيوس Aetius . ودرس العرب بعض مصنفات جالينوس ونقلوها إلى لغتهم ، وبين أيدينا من هذه المصنفات كثير من المخطوطات نذكر منها : كتابا فى التشريح (*De Anatomia*) وكتابا فى الأوردة (*De Venae Sectione*) وكتابا فى حركة العضل (*De Musculorum Dissectione*) وكتابا فى العظام (*De Ossibus*) وكتابا فى النبض . ولجالينوس كتاب فى التشريح الكبير (*De Anatomicis Administrationibus*) فى خمس عشرة مقالة . ولم تصل إلينا المقالات الخمس الأخيرة إلا باللغة العربية فقط . وقد نقلها ونشرها بالألمانية ماكس سيمون Max Simon . ونشر ده كوننگ M. de Koning ثلاث فقرات مطولة فى التشريح استخلصها من المصنفات العربية ، إحداها لابن سينا والثانية لعلى بن عباس المجوسى الطبيب الفارسى الأصل الزرادشتى العقيدة المتوفى عام ٣٨٤ هـ ، والثالثة لمحمد بن زكريا الرازى الطبيب العربى المعروف المتوفى عام ٣٢٠ هـ . أما فصول الرازى المختصرة فمنقولة من كتابه الموسوم بالمنصورى فى الطب ، والتى لعلى بن عباس منقولة من كتابه الموسوم بالملكى[1] ، والتى من ابن سينا منقولة من كتابه « القانون » ، وهذه المصنفات الثلاثة على نسق واحد من الوضوح المعروف فى كتب الأقدمين ؛ وكلها يبتدئ بعلم العظام ، فهم يتكلمون أولا عن العظام بوجه عام ثم يدرسونها دراسة مفصلة من قمة الجسم الإنسانى إلى أخمص القدم : عظام الرأس والأسنان والعمود الفقرى والصدر وعظام الأطراف العليا واليدين وعظام الأطراف السفلى والقدمين ؛ ولم يكن الفرع الخاص بالأسنان قد انفصل من التشريح انفصالا تاماً فى ذلك الحين . ثم تأتى بعد ذلك دراسة العضل ، وقد أحصوها وبينوها على النظام نفسه . ثم يأتى المجموع العصبى والشريانى : كالأعصاب والدماغ والنخاع الشوكى والشرايين والأوردة . ويختم ذلك بشرح الأعضاء الظاهرة والباطنة ، كأعضاء البصر

(١) ويعرف أيضا بالكتاب الكامل فى الصناعات الطبية (المقالة الثانية منه) .

اللجنة

والشم والسمع واللسان والحنجرة والرئتين والمعدة والأمعاء والكبد والطحال والكليتين والمثانة وأعضاء التناسل ؛ وقد أثبت ده كوننگ أمام عدة فصول من كتاب ابن سينا الفصول المقابلة لها من كتب جالينوس وأورباز . وهى الخاصة بالعضلة المربعة المعينية ، والعضلة القابضة لأصابع اليد ، والشريان الرئوى وصمامات القلب والقزحية وعظم القلب (كذا) .

وقد درست جميع هذه الفصول التشريح درسا مفصلا مطولا ، فاستقصى أصحابها البحث عن كل عضلة من حيث الوظيفة والغرض ؛ وللتشريح العربى مصطلحاته الخاصة به فلا توجد فيه ألفاظ فارسية أو يونانية ما عدا كلمة طروخانطير (Trochanter) بخلاف الحال فى الطب والنبات .

والتشريح يخالف الرياضيات والفلك والكيمياء ، ذلك أنه لم يزودنا بمصطلحات ما . نعم استعملت بعض ألفاظ فى النقول اللاتينية فى العصور الوسطى مثل كلمة Meri وهى المرىء ، و Myrach وهى بالعربية مراق ، و Siphac وهى بالعربية صفاق ؛ بيد أن هذه الألفاظ اندثرت الآن .

وأبو القاسم الزهراوى (Albucasis) طبيب عبد الرحمن الثالث القرطبى (القرن الرابع الهجرى الموافق للعاشر الميلادى) وابن زهر الإشبيلى المتوفى عام ٥٩٥ هـ هما أغزر جراحى العرب علماً وأكثرهم تجربة ، فقد صنف الأول منهما كتاب « التصريف [1] » والجزء التشريحى والجراحى منه مستخلص من كتب بولص الأجانيطى ، وهو مؤلف بوزنطى متأخر معاصر لظهور الإسلام رحل إلى بلاد العرب ، وعرف هؤلاء قدره لنبوغه فى العمل الجراحى ، وتكلم أبو القاسم عن العمليات الجراحية ووصفها وصوّر بعض آلاتها ، ولهذا الكتاب نسخ مخطوطة كثيرة ، وترجمه إلى اللاتينية گيرار القرمونى وهو من أعيان القرن الثانى عشر الميلادى ، وطبع فى البندقية عام ١٤٩٧ م ثم فى بال عام ١٧٧٨ ، وقبس منه گوى ده شولياك Guy de Chauliac (سنة ١٣٠٠–١٣٦٨م) فكان له أثر كبير على العلم الغربى . أما ابن زهر فكان طبيبا بارعاً ذا نفس وثابة تحرر إلى حد كبير من علم جالينوس ، واستعاض عنه بالتجربة ، وهو المصدر الكبير الذى اغترف منه أرنو ده ڤينيف Arnaud de Villeneuve ؛ يضاف إلى ذلك أن قسطنطين الإفريقى — أقدم المترجمين الغربيين (١٠٢٠ — ١٠٨٧ م) — قد نقل الكتاب الملكى لعلى بن عباس إلى اللاتينية . وعرف العرب علم الرمد وعدوه فرعاً برأسه ، ولهم مشاهدات فى تشريح الحيوان والهجين والمشيئات Monstres ؛

المصادر :

(١) Trois traités d'anatomie arabe : P. de Koning النص والترجمة ، ليدن سنة ١٩٠٣ (٢) الكاتب نفسه : Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie ، لأبى بكر محمد بن زكريا

(١) وعنوانه الكامل « كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف »
اللجنة

الرازى ، طبع وترجم فى ليدن سنة ١٨٩٦ (٣) Max Simon : Sieben Buecher der Anatomie des Galen ، ليبسك سنة ١٩٠٦ (٤) Donald Campbell : Arabian medicine and its influence on the Middle Ages ، فى مجلدين ، لندن سنة ١٩٢٦ (٥) Carra de Vaux : Penseurs de l'Islam ج ٢ ، باريس سنة ١٩٢١ ، ص ٢٧٦ — ٢٨٩ (٦) Razes : ad Almansorem libri X. ، ميلان سنة ١٤٨٧ (٧) Avicenne : Canon طبع باللاتينية فى البندقية سنة ١٥٠٧ ، وطبع بالعربية فى رومة سنة ١٥٩٣ (٨) G. de Cauliaco : Chyrurgia ، البندقية سنة ١٤٩٧ وهو يتضمن كتاب الجراحة لأبى القاسم خلف بن عباس الزهراوى .

[كارّا ده فو B. Carra de Vaux]

« **التشريق** » : هو الاسم الذى تعرف به الأيام الثلاثة الأخيرة من الحج ، من الحادى عشر إلى الثالث عشر من ذى الحجة ، وفيها يقيم الحجيج فى منى بعد إذ فرغوا من مناسك الحج ليرموا الجمرات الثلاث كل يوم سبع حصيات .

وكانت كلمة التشريق تطلق فى صدر الإسلام على الصلاة التى تقام فى صبيحة العاشر من ذى الحجة[١] ولعلها كانت من كلمات الجاهلية فلم يقطع المسلمون فيها بتفسير ، من ذلك أنهم أخذوا بظاهر الكلمة فقالوا إنها من تشريح اللحم المتبقى من الضحية فى ذى الحجة وتقديده وهو تفسير يشك[٢] فيه . وفى حديث من أحاديث الآحاد أن كلمة التشريق مأخوذة من تلاوة الكلمات الآتية « أشرق ثبير كيما نغير[٣] » (انظر مواد « التهليل » و « التلبية » و « التكبير ») ؛ وعلى هذا جاز القول بأن هذه الكلمات لم تكن تقال فى الأصل قبل مشرق اليوم العاشر من ذى الحجة فقط كما نبئنا ، وإنما كانت تقال أيضا عند رمى الجمرات فى الأيام التالية له ، وأنها كانت من أركان الشعائر فى هذه الأيام فسميت الشعائر جميعا فيما بعد بهذا الاسم .

وفى الإسلام جرى الحجاج على رمى الجمرات وهم يكبرون ويهللون بعبارات أخرى .

ولعل هذا هو الذى حدا بأبى حنيفة إلى القول بأن التشريق هو التكبير (تاج العروس ، ج ٦ ، ص ٣٩٣ ؛ وانظر أيضا مادة « الحج ») .

المصادر :

(١) لسان العرب ، ج ١٢ ، ص ٤٢ وما بعدها (٢) تاج العروس ، ج ٦ ، ص ٣٩٣ وما

---

(١) يريد صلاة العيد يوم الأضحى .

(٢) ما الداعى الى الشك فيه ؟ قال فى اللسان « تشريق اللحم تقطيعه وتقديده وبسطه ، ومنه سميت أيام التشريق ، وأيام التشريق ثلاثة ، بعد يوم النحر ، لان لحم الاضاحى يشرق فيها ، أى يشرر » .

(٣) ثبير جبل بظاهر مكة ، والاغارة الدفع والمعنى كما فى لسان العرب : أدخل أيها الجبل فى الشروق . وهو ضوء الشمس ، كيما نغير ، أى : كيما ندفع للنحر ، وكانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس ، فخالفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأفاض قبل طلوع الشمس ، كما ثبت فى الحديث الصحيح . وانظر نيل الاوطار للشوكانى ، (ج ٥ ، ص ١٤٢ من الطبعة المنيرية) .

أحمد محمد شاكر

بعدها (٣) Lane : *An Arabic, English Lexicon*
ص ١٥٤١ (٤) R. Dozy : *Die Israeliten zu Mekka* ، ليبسك هارلام ، سنة ١٨٦٤ ، ص ١١٨ — ١٢٦ ؛ ولا يؤخذ الآن بالرأى القائل بأن الكلمة مشتقة من العبرية (٥) :Snouck Hurgronje *Het Mekkaansche Feest* ، ليدن سنة ١٨٨٠ (*Verspreide Geschriften* ، ج ١ ، ص ١ وما بعدها) ص ١٧١ — ١٧٤ (٦) Wellhausen : *Reste arabischen Heidentums* ، ص ٨٠ ، ١٩٠ ، تعليق ١ (٧) Th. W. Juynboll : *Ueber die Bedeutung des Wortes Taschrik* فى *Zeitschrift fuer Assyriologie* ، ج ٢٧ ، سنة ١٩١٢ ، ص ١ — ٧ (٨) Gaudefroy — Demombynes : *Le pelerinage à la Mekke* ، باريس سنة ١٩٢٣ ، ص ٢٧٣ ، ٢٩١ ، ٢٩٩ ، ص ٣٠٢ ، التعليق ٥

[باريه R. Paret]

« تِشْرِين » : اسم الشهرين الأولين فى التقويم السورى ، وهذا التقويم قديم قدم النقوش التدمرية ، وهو يدل فيها على شهر واحد هو الشهر الأول (السابع فى تقويم اليهود) فى حين أطلق على الشهر الثانى اسم « كانون » (انظر هذه المادة) ؛ و « تشرين » فى تقويم كنيسة السريان اسم شهرين هما الثالث والرابع من التقويم السورى — أى التاسع والعاشر من تقويم اليهود وهما « كسليو » و«طيبيث» واستبدل بكانون شهر تشرين الثانى ، وقد رأى گودشمد Gutschmid أن تقويم هليوپوليس — وتسمى الشهور الأربعة الأولى منه : « أگگ » و « ثورين » و « گيلون » و « تشانو » — هو مرحلة من مراحل تطور أسماء الشهور الأربعة الأولى من التقويم السريانى ، إذ كان لكل منها فى أول الأمر اسم بذاته ثم غدا لكل زوجين منها اسم واحد ؛ وتقابل الأسماء « ثورى » و « گيلون » و « تشانو » الأسماء « تشرى » و « كسليو » و « كانون » ؛ والسبب فى تغير « گيلون » إلى « كانون » يرجع إلى إبدال فى الحروف ، أما إحلال « تشرى » محل « أگگ » فلعله يعود إلى اليهود ؛ ويميز أهل الشام بين التشرينين بقولهم تشرين « قديم » و « تشرين حراى » كما ورد فى البيرونى ، أما العرب فيقولون « تشرين الأول » و « تشرين الآخر » أو « الثانى » .

وأصبح هذان الشهران متفقين فى الزمن مع شهرى أكتوبر ونوفمبر من التقويم الرومانى ، وأيام الأول واحد وثلاثون يوماً والثانى ثلاثون فقط . وتسقط فى التشرينين منازل القمر الأربعة الأولى وتطلع فيما بين الخامس عشر والثامن عشر ، ويحدث هذا — كما يقول البيرونى — فى العاشر والثالث والعشرين من تشرين الأول ، وفى الخامس والثامن عشر من تشرين الثانى ، أو فى الثامن عشر والحادى والثلاثين من تشرين الأول والثالث عشر والسادس والعشرين من تشرين الثانى ، كما يقول القزوينى ؛ ويقول البيرونى إن كواكب منازل القمر الأربعة طلعت وسقطت فى الثانى والعشرين من تشرين الأول وفى الخامس والثامن

عشر والحادى والثلاثين من تشرين الثانى لسنة ألف وثلاثمائة للإسكندر الرومى الموافق عام ٩٨٩ لميلاد المسيح .

المصادر :

(١) البيرونى ، طبعة سخاو ، ص ٦٠ ، ٧٠ ، ٣٤٧ — ٣٤٩ (٢) القزوينى : عجائب المخلوقات طبعة فستنفلد ، جـ ١ ، ص ٤٢ وما بعدها ، ٤٧ وما بعدها ، والترجمة الألمانية بقلم Ethé ص ٨٨ ومابعدها ، ٩٨ وما بعدها ، ١٥٣ وما بعدها (٣) *A glossary of the Aramaic Inscriptions* : A. Cook سنة ١٨٩٨ ، هذه المادة (٤) G.A. Cooke : *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions* سنة ١٩٠٣ (٦) A. v. Gutschmid : *Kleine Schriften* جـ ٢ ، سنة ١٨٩٠ ، ص ٦٤٧ وما بعدها (٧) Ginzel : *Handb. d. math. u. techn. Chron.* جـ ١ ، ص ٢٦٤ ، جـ ٣ ، ص ٣٣ .

[M. Plessner پلسنر]

« التَشَهُّد » : مصدر الخماسى من شهد ، وهو تلاوة الشهادة (انظر هذه المادة) خصوصا فى الصلاة .

وينبغى ألا يغيب عن الذهن أن التشهد فى هذه الحالة لا يشمل الكلمتين وحدهما ، ولكنه يشمل كذلك النص الآتى :

١ — « التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله » ؛

٢ — و « السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين » ؛

٣ — والشهادة الأصلية المكونة من الكلمتين[١]

وصيغة التشهد هذه تتفق وحديث رواه ابن عباس جاء فى صدره « كان رسول الله يعلّمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن » (انظر مسلم ، كتاب الصلاة ، ٦٠) ؛

ويروى ابن مسعود الحديث نفسه مُسقطا لفظ « المباركات » من الفقرة الأولى منه[٢] (صحيح مسلم ، كتاب الصلاة ، ٥٦ ؛ أحمد ابن حنبل : المسند ، جـ ١ ، ص ٤٢٢) ؛

أما أبو موسى الأشعرى فيرويه هكذا : « التحيات الطيبات الصلوات لله » ؛

ويثبت النووى فى شرحه كتاب الصلاة من صحيح مسلم أن الأئمة يجيزون الصيغ الثلاث ، وإن كانت المذاهب لم تجمع الرأى على أى الصيغ هى الأفضل[٣] ؛

ويتلى التشهد مرتين فى الصلاة : الأولى عقب الركعتين الأوليين ، والثانية فى ختام الصلاة ؛ وفى المرة الأخيرة قد يتبع بدعوات خاصة ثم يختم بالتسليمتين ؛

(١) بلفظ « أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله » .

(٢) رواية ابن مسعود (التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، أشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله) .

(٣) وانظر ايضا كتاب الرسالة للامام الشافعى بشرحنا فى الفقرات (رقم ٧٣٧ — ٧٥٧) .

احمد محمد شاكر

المصادر :

(١) كتب الفقه (٢) الفقرات من كتب الحديث التي ذكرها فنسنك في كتابه *Handbook of Early Muhammadan Tradition* مادة تشهد ، وبخاصة الإشارات إلى الترمذى (٣) وقد وصف لين Lane الشعائر الحديثة فى الفصل الخاص بالدين والشريعة من كتابه *Manners and Customs of the Modern Egyptians*

[فنسنك A.J. Wensinck]

« التَّصَوُّف » :

١ — أصل الكلمة :

التصوف مصدر الفعل الخماسى المصوغ من « صوف » للدلالة على لبس الصوف ، ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى فى الإسلام صوفياً ؛

وينبغى رفض ما عدا ذلك من الأقوال التى قال بها القدماء والمحدثون فى أصل الكلمة ، كقولهم إن الصوفية نسبة إلى « أهل الصُفَّة » وهم فرق من النساك كانوا يجلسون فوق دكة المسجد بالمدينة لعهد النبى ، أو أنهم من الصف الأول من صفوف المسلمين فى الصلاة ، أو من بنى صوفة ، وهى قبيلة بدوية ، أو أنهم نسبوا إلى « الصَوْفانة » وهى بَقْلَة ، أو إلى « صوفة القفا » وهى الشعرات النابتة عليه ، أو أن اللفظ مشتق من « صوفِيَ » ، مطاوع صافَى والأصل صَفَا ، وقد استعمل هذا اللفظ المطاوع منذ القرن الثامن الميلادى للتورية مع كلمة صوفى بمعنى المتنسك لابس الصوف ، ومع الكلمة اليونانية سوفوس التى حاولوا فيها المحال بالمعادلة بين « تيوسوفيا » *Theosophie* و « تصوف » . وقد رد نولدكه Noeldeke هذا المذهب الأخير فى أصل كلمة « صوفى » مبينا أن السين اليونانية تكتب باطراد فى العربية سيناً لا صاداً ، وأن ليس فى اللغة الآرامية كلمة متوسطة للانتقال من « سوفوس » اليونانية إلى « صوفى » العربية (Noeldeke فى *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* ج ٤٨ ، ص٤٥) ؛

وورد لفظ « الصوفى » لقباً مفردا لأول مرة فى التاريخ فى النصف الثانى من القرن الثامن الميلادى ، إذ نعت به جابر بن حَيَّان ، وهو صاحب كيمياء شيعى من أهل الكوفة ، له فى الزهد مذهب خاص (انظر خشيش النسائى المتوفى عام ٢٥٣ هـ الموافق عام ٨٦٧ م : الاستقامة) وأبو هاشم الكوفى المتصوف المشهور ؛ أما صيغة الجمع « الصوفية » التى ظهرت عام ١٩٩ هـ (٨١٤ م) فى خبر فتنة قامت بالإسكندرية (الكندى : قضاة مصر ، طبعة غست Guest ، ص ١٦٢ ، ٤٤٠) فكانت تدل — قرابةَ ذلك العهد فيما يراه المحاسبى (مكاسب ، مخطوط فارسى ، رقم ٨٧) والجاحظ (البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ١٩٤) — على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامى يكاد يكون شيعيا نشأ فى الكوفة ، وكان عَبْدَك الصوفى آخر أئمته ، وهو من القائلين بأن الإمامة بالتعيين ، وكان لا يأكل اللحم ، وتوفى ببغداد حوالى عام ٢١٠هـ

(٨٢٥ م) : وإذن فكلمة « صوفى » كانت أول أمرها مقصورة على الكوفة .

وقدر لهذا الاسم أن يكون له شأن خطير فيما بعد ، فما انقضى خمسون عاما حتى أصبح يطلق على جميع الصوفية بالعراق فى مقابل « الملامتيّة » وهم الصوفية بخراسان ، ثم أخذ هذا الاسم يطلق بعد ذلك بقرنين على جميع أهل الباطن من المسلمين كما هو حالنا اليوم فى إطلاق كلمة « صوفى » و « صوفية » . وفى غضون ذلك أصبحت لبسة الصوف ، أى عباءة من الصوف ، وما برحت ، من أخص أزياء المسلمين من أهل السنة . واستقبح هذا الزى حوالى عام ١٠٠ هـ (٧١٩ م) فقيل إنه نصرانى دخيل فى الإسلام ؛ وقد عابوا على فرقد السبخى تلميذ الحسن البصرى هذه اللبسة . وروى الجويبارى عن النبى أحاديث لعلها من وضعه ، يستحب فيها لبس الصوف لرجال الدين .

٢ — أصول التصوف :

والتفاسير الصوفية للقرآن والأحاديث الصوفية عن حياة محمد الباطنة التى لا نعلم عنها إلا القليل ، متأخرة فى الزمن بعض الشىء حتى ليشك فيها ؛ على أن النزوع إلى التصوف ، وما خلا منه قطر من الأقطار أو أمة من الأمم ، لم يكن يعوز البلاد العربية الإسلامية فى القرنين الأولين للهجرة ؛ فإذا ما استبعدنا الأساطير المتأخرة ، فإنا نجد الجاحظ وابن الجوزى ، وهما من القصاص ، قد حفظا لنا أسماء نيف وأربعين زاهداً عاشوا حقا فى ذلك العهد ، وكان فى إبطائهم العبادات دلائل بينة على حياة التصوف ؛ على أنه لم يعد من الجائز أن يقال إن محمداً أخرج المتصوفة ابتداءً من الجماعة الإسلامية ، إذ لا يخفى على أحد اليوم أن الحديث المشهور « لارهبانية فى الإسلام » — الذى ذهب شبرنگر Sprenger فى تفسيره هذا المذهب — حديث موضوع ، وليس من شك أنه وضع فى القرن الثالث الهجرى على أكثر تقدير تحبيذا وتدعيما لتفسير جديد للآية السابعة والعشرين من سورة الحديد التى ورد فيها ذكر الرهبانية ، وهو تفسير يحرمها ويبعد الإسلام منها ، وكان مفسرو القرون الثلاثة الأولى للهجرة أمثال مجاهد وأبى أمامة الباهلى (انظر Massignon : *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique Musulmane* ص ١٢٣ — ١٣١) والمتصوفة القدامى الذين عرفوا بالحرص (انظر جنيد : دواء الأرواح) قد أجمعوا على تفسير هذه الآية تفسيرا يجيز الرهبانية ويمتدحها قبل أن يشيع التفسير المعارض الذى غلّبه الزمخشرى على جميع التفاسير .

ويجوز للمتصوفة المسلمين أن يزعموا أنه كان بين الصحابة رجلان يعدان بحق السابقين إلى التصوف هما أبو ذر وحذيفة ، ولم يثبت ثبوتا قاطعا أن أويسا وصهيبا كانا على شاكلة هذين الصحابيين . وجاء بعد هؤلاء ، النساك والزهاد والبكّاءون والقصاص ، وكانوا أول أمرهم متفرقين لا رابط بينهم ، ثم تجمعوا فريقين ، شأنهم فى ذلك شأن بقية المتفقهين فى سائر العلوم الإسلامية ، وكان

مركز الفريقين على حدود أرض الجزيرة من صحراء العرب ، أحدهما فى البصرة والآخر فى الكوفة .

وكان العرب الذين استوطنوا البصرة من بنى تميم ، مفطورين على النقد لا يؤمنون إلا بالواقع ، كلفوا بالمنطق فى النحو والواقع فى الشعر والنقد فى الحديث ؛ وكانوا على مذهب أهل السنة مع جنوح إلى المعتزلة والقَدَرية ، وكان شيوخهم فى التصوف الحسن البصرى المتوفى عام ١١٠ هـ (٧٢٨ م) ومالك بن دينار وفضل الرقاشى ورباح ابن عمرو القيسى وصالحا المرّىّ وعبد الواحد ابن زيد المتوفى عام ١٧٧ هـ (٧٩٣ م) صاحب طائفة الزهاد فى عبادان .

أما العرب الذين استوطنوا الكوفة فكانوا من اليمانية ، أصحاب مثل وتقاليد يستهويهم الشواذ فى النحو والخيال فى الشعر والظاهر فى الحديث ؛ وكانوا على مذهب الشيعة مع ميل إلى المرجئة ؛ وشيوخهم فى التصوف ربيع بن خُثَيْم المتوفى عام ٦٧ هـ (٦٨٦ م) وأبو إسرائيل الملائى المتوفى عام ١٤٠ هـ (٧٥٧ م) وجابر بن حيّان ، وكليب الصيداوى ، ومنصور بن عمّار ، وأبو العتاهية وعَبْدَك ؛ وقضى منصور بن عمّار وأبو العتاهية وعبدك الشطر الثانى من حياتهم فى بغداد، قصبة الدولة الإسلامية التى غدت مركز الحركة الصوفية بعد عام ٢٥٠ هـ ، وهو العام الذى بدأت تعقد فيه الاجتماعات والحلقات للتناظر فى شئون الدين ، وتلقى فيه أولى الدروس الصوفية فى المساجد .

وهو أيضاً العهد الذى اشتجر فيه الخلاف جهرة ولأول مرة بين المتصوفة والفقهاء ، وسيق فيه أمام قضاة بغداد ذو النون المصرى عام ٢٤٠ هـ ، والنورى ، وأبو حمزة (مابين عامى ٢٦٢ — ٢٦٩ هـ = ٨٧٥ — ٨٨٢ م فى رواية ابن الجوزى : تلبيس إبليس ، ص ١٨٣) والحلاّج .

٣ — شأن الصوفية فى الجماعة الإسلامية :

لم يكن المتصوفة الأول يتوقعون أن يصطدموا بأولى الأمر فى الجماعة الإسلامية ، فهم إذا كانوا قد جنحوا إلى العزلة وآثروا الفقر فذلك لكى يتقرأوا القرآن (تقرأ هو المرادف القديم لكلمة تصوف) بالتماس القربى من الله فى الصلاة ؛ والواقع أن منشأ النزوع إلى التصوف هو ثورة الضمير على ما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين وإنما تنصب أولا وقبل كل شىء على ظلم الإنسان نفسه ؛ وتقترن هذه الثورة برغبة فى الكشف عن الله بأى وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل ، وهذا الذى نلمسه فى سيرة الحسن البصرى وفى عبره وعظاته (انظر Schaeder : *Isl* ، جـ ١٤ ، ص ١ — ٧٢ ، Massignon : *Essai* ، ص ١٥٢ — ١٧٩) قد تجلى فى السيرتين الرائعتين اللتين كتبهما المتصوفان الكبيران المحاسبى (الوصايا ، وقد نشرت ترجمتها فى Massignon ، ص ٢١٦ — ٢١٨) والغزالى (المنقذ من الضلال ، وقد ترجمه Barbier de Meynard) يترجمان فيهما عن نفسيهما ، على

أن ذلك لم يكن قد هدد بعد النظام القائم بالغا مابلغ جور الحاكم ، ولكن الفقهاء والمتكلمين أسخطهم أن يروا أناسا يتحدثون عن نشدان الضمير ويحتكمون إلى قضائه الباطن ، فى حين أن شريعة القرآن تحاسب على الأعمال الظاهرة وتعاقب الناس على آثامهم ولا حيلة لها مع النفاق فى الدين ، ولذلك حاولوا أن يبينوا أن حياة الصوفية لا محالة مفضية بهم إلى الزيغ ، لأنهم يقولون إن النية مقدمة على العمل وإن السنة خير من الفرض وإن الطاعة خير من العبادة .

وكان الخوارج أول الفرق الإسلامية التى أظهرت عداوتها للصوفية ، وهذا باد فيما وقع للحسن البصرى . ثم جاءت الإمامية (الزيدية والاثنا عشرية والغلاة) فى القرن الثالث الهجرى فأنكروا كل نزوع إلى التصوف لأنه يستحدث بين المؤمنين ضرباً من الحياة الشاذة (صوف، خانقاه) تتمثل فى طلب الرضا من غير توسل بالأئمة الاثنى عشر وطلب إمامة تناقض ما جروا عليه من تقيّة .

وأبطأ أهل السنة فى بيان موقفهم وأجمعوا على إنكار التصوف ، ودحضه فريقان منهم : الحَشْوِيَّة ، فابن حنبل يأخذ على التصوف أنه يغذى التفكير ويصرف أصحابه عن مظاهر العبادة ويحملهم على طلب الخلة مع الله فيستبيحون إغفال الفرائض . وخشيش وأبو زرعة ، وهما ممن تتلمذ لابن حنبل ، يجعلان المتصوفة طائفة من الزنادقة (الروحانية) .

أما المعتزلة والظاهرية فيستنكرون العشق ، لأنه يقوم من الناحية النظرية على التشبيه ، ويقوم من الناحية العملية على الملامسة والحلول .

ولكن الواقع أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من المتصوفة ، فقد دأب أهل السنة على الاهتداء فى معاملاتهم وعباداتهم بالرسائل المشهورة التى ألفها ابن أبى الدنيا المتوفى عام ١٨١هـ (٨٩٤م) ثم بعيون التواليف مثل كتاب « قوت القلوب » لأبى طالب المكى المتوفى عام ٣٨٦ هـ (٩٩٦ م) وكتاب الإحياء للغزالى بصفة خاصة ، وكان فقهاؤهم — الذين اشتدوا فى الحط من شأن المتصوفة أمثال ابن الجوزى وابن تيمية وابن القيّم — يقدرون الغزالى ويعدونه حجة فى مسائل الأخلاق . وإنما صب فقهاء أهل السنة المتأخرون جام غضبهم على مريدى ابن عربى لقولهم بالوحدة ، ولم يكن لغضبهم هذا أثر كبير . وقد شرح صاحب مذهب الوهابية — ونحن نعلم مبلغ خصومته للمتصوفة — وصية المتصوف « شقيق » إلى « حاتم الأصم » .

٤ — معنى الاتحاذ وتطوره فى تاريخ التصوف

كان التصوف فى أول عهده يدور حول نقطتين : أولاهما أن العكوف على العبادة يولد فى النفس « فوائد » هى الحقائق الروحية ، وقد أنكر الحَشْوِيَّة ذلك ؛ وثانيتهما أن علم القلوب يفيض على النفس « معرفة » تنطوى على استعداد الإرادة لتلقى هذه الفوائد ، وقد أنكر المعتزلة ذلك وقنعوا بمعرفة النفس معرفة نظرية .

ويقول المتصوفة إن فى علم القلوب قوة محركة ، وهو يبين السفر إلى الله وما فيه من مقامات وأحوال عدتها إثنا عشر ، كما يقولون إن بعض الفضائل يُكتسب وبعض الفوائد يُتلقى كما هو الحال عند القديس يوحنا قلياقوس St. John Climacus ؟ والمتصوفة — أمثال السرّاج والقشيرى والغزالى — يختلفون فى ذكر المقامات والأحوال ، ولكنهم مع ذلك يكادون يجمعون على استعمال اصطلاحات مشهورة بعينها مثل التوبة والصبر والتوكل والرضا ؟

وإذا صرفنا النظر عن خلاف المتصوفة فى السفر إلى الله فإنا نجدهم قد وجهوا همهم بنوع خاص إلى تحديد الغاية القصوى التى هى تحقق النفس بمعرفة الحق عندما يقطع العبد كل علائقها بالبدن (والحق لفظ استعمل منذ القرن الثالث الهجرى ، ولعله مستعار من الإلهيات المنحولة لأرسطو) : ولكن كيف السبيل إلى التعبير فى لغة أهل السنة عن هذه الحال الراقية التى تخاطب فيها النفس الله وهى واجدة ، وهى حال تثير موضوع « الشطْح » (انظر هذه المادة) الذى لم نصل بعد إلى رأى فيه ، وقد كانت رابعة والمحاسبى ويحيى الرازى أول من فتح الله عليهم بها .

ومن هنا لم يجد الصوفية بداً من الرجوع إلى الألفاظ التى استعملها الفقهاء لعهدهم ، فاستعاروا منها فى شتى المواطن مصطلحات حوروها بعض الشىء دون أن يحددوا لها معنى . ومن قبيل ذلك أن شقيقاً استعمل لفظ «التوكل» ، والمصرى وابن كرّام لفظ « المعرفة » ، والمصرى والبسطامى لفظ « الفناء » وهو ضد « البقاء » (انظر سورة الرحمن ، الآيتين ٢٦ ، ٢٧) ، والخرّاز لفظ « عين الجمع » ، والترمذى لفظ « الولاية » إلخ . وقد انتهج التصوف الإسلامى فى عهده الأول هذا السبيل فألقى بنفسه فى مزالق ما وراء الطبيعة التى عرض لها المتكلمون الأول وفى مسائل الجوهر الفرد والمادية والاتفاق ، وهى مباحث تنكر روحانية النفس بل بقاءها ، وتخلط بين الوحدة الوجودية والوحدة العددية مما ينبنى عليه بالضرورة أن تُسلك المدرسة الصوفية الأولى فى زندقة الحلولية . فلو نظرنا إلى الكرّامية الذين يقولون إن لله شأنا فى خلق النفوس رأينا أن الأشعرية يأخذون عليهم إضافة الأعراض إلى الذات الأزلية ، وإذا نظرنا إلى السالمية الذين يميلون إلى القول بأن النفوس المقبلة على الله تستطيع أن تتصل بالحضرة الألهية ، وجدنا أن الحنابلة يعيبون عليهم اتخاذهم من ذكر الله سبيلا إلى معرفته ، ثم إننا إذا نظرنا إلى الحلاّجية رأينا أنهم يستدلون من خطاب الله فى حالة الوجد ومما يعرض للعبد فى هذه الحالة من تغير يحصل فى أعماق نفسه ، على أن الله قد جعل له من أوليائه شواهد ، وهذا الرأى مردود لاستحالته ومنافاته للدين وتغليبه جسم الإنسان الفانى على الذات الإلهة ، إذ ليس لذاتين أن تتحيزا مكاناً بعينه فى وقت واحد .

وتسربت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى ، وأخذ سلطانها يزداد باطراد منذ أيام الأدرية القرامطة (انظر هذه المادة) القدامى والرازى الطبيب إلى عهد ابن سينا ، وكان من نتيجة ذلك أن استحدثت

فى القرن الرابع للهجرة مصطلحات ميتافيزيقية أدق من سابقها يفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية ، وأن ثمت معانى عامة وسلسلة من العلل الثانية وغير ذلك ، وأن هذه المصطلحات اختلطت بالإلهيات المنحولة لأرسطو وبمثل أفلاطون وفيوضات أفلوطين ، وقد كان لهذا كله أثر بالغ فى تطور التصوف. وحار شيوخ الصوفية لهذا العهد بين ضروب ثلاثة فى تفسير الاتحاد الصوفى تفسيراً فلسفياً :

(١) فالاتحادية — من ابن مَسَرَّة وإخوان الصفاء إلى الفارابى وابن قَسِى — يقولون إن الاتحاد هو تأليف معان بتأثير العقل الفعال (والعقل الفعال هو الفيض الإلهى ؛ والفيض الإلهى هو النور المحمدى عند القرامطة والسالمية) على النفس المنفعلة .

(ب) والإشراقية — من السهروردى الحلبى والجِلْدَكى إلى الدوانى وصدر الدين الشيرازى — يقولون بتجوهر النفس وتألق النور الإلهى فى إشراقات العقل الفعال .

(حـ) والوصولية — من ابن سينا إلى ابن طفيل وابن سبعين — يلتزمون القول بأن النفس تصل إلى موافقة الحق ، ومن ثم تشعر بوجود جامع لا تكثُّر فيه ولا تعدد ولا تفرقة بأى وجه من الوجوه .

ولنلاحظ فى هذا المقام أن الغزالى (مقاصد الفلاسفة ، ص ٧٤) أنكر رأى الاتحادية ، وهو رأى أقره ابن سينا فى كتاب النجاة (القاهرة ، ص ٤٠٢ — ٤٨١) ورفضه فى كتاب « الإشارات » (الفصل التاسع ، ص ١١٨ ؛ ابن عربى : التجليات) ؛ ولنلاحظ أيضاً أن ابن سبعين ، وهو من غلاة القائلين بالمادة الحية (Hylémorphiste) لا يرى فى الله إلا الصورة أو مبدأ « الأنيَّة » فى جميع المخلوقات .

وفى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) يبدأ العهد الثالث والأخير فى تطور مذهب التصوف ، وأبرز مدارس الصوفية لهذا العهد هى المدرسة التى أطلق عليها خصومها اسم « الوحدتية » أو « الوجودية » لأنها تدعو إلى وحدة الوجود ، ويزعم أصحاب هذه المدرسة أن لمذهبهم أصلا قديما ، فهم يؤولون آيات من القرآن (سورة البقرة ، الآية ١٠٩ ؛ سورة القصص ، الآية ٨٨ ؛ سورة ق ، الآية ١٥) بما يعزز مذهبهم ، كما يؤولون « كلام » الأشاعرة الأقدمين فى أن كل حال روحية إنما هى فعل من أفعال الله الصادرة عنه بلا واسطة ، ومبالغات المتصوفة الأول كالبسطامى والحلاج (وقد جمع عين القضاة الهمدانى فى كتاب « التمهيدات » بعض هذه الأقوال ، ومنها كلمة « الوجود » المشتقة من الوجد ، واستعملها صاحب هذا الكتاب أيضاً بمعنى إلباس الله مخلوقاته صفات فى مقابل كلمة « كون » ومعناها وجود الله فى مكان) . على أن مذهب الوحدتية هذا مستمد فى الواقع من الفكرة التى عرضت منذ القرن الثالث الهجرى ، وهى أن النور المحمدى الذى قال به الأدرية المسلمون هو عين العقل الفعال الذى ظهر فى العهد اليونانى المتأخر ؛ (ولم يبرأ ابن رشد نفسه من التأثر بمذهب الفيض ، ذلك أنه قال فى كتابه « تهافت التهافت » إن ثبوت الأشياء

فى علم الله هو أرقى درجات وجودها ، وإن النفوس يجب أن تتحد به على نحو ما يتحد عقل منفعل فى العقل الفعّال) ؛ وكان ابن عربى المتوفى عام ٦٣٨هـ الموافق ١٢٤٠ م أول من صاغ أصول مذهب وحدة الوجود ؛ ويلاحظ ابن تيمية أن مذهب ابن عربى فى جوهره هو أن وجود المخلوقات عين وجود الخالق ؛ وهو فى الحقيقة يرى أن الأشياء تصدر ضرورة عن العلم الإلهى الذى ثبتت فيه معانيها بفيض يتجلى على مراتب خمس ، وأن النفس تعود إلى الذات الإلهية الجامعة بتنقلها من الكثرة إلى الوحدة تنقلا ترتبط مراحله ارتباطاً منطقياً. وفصّل الفرغانى والجيلى هذا المذهب بعض التفصيل؛ وما زال الصوفية المسلمون جميعاً يقولون بهذا المذهب ، وكثيراً ما تغنى شعراء الفرس بالعبارة السهلة التى صاغها القونيوى ورتب بها آراء العطار على النحو الآتى : الله هو الوجود من حيث هو كلى لا يقوم بشىء ، وهذا الوجود هو الذى يفيض بالكائنات المشخصة كما يفيض البحر من تحت أمواجه ،

وفى نهاية القرن السابع عشر الميلادى أثار الكورانى والنابلسى سخط أهل السنة لأنهما انتهيا إلى أن مذهب وحدة الوجود هذا هو أصح ما تؤول به شهادة « أن لا إله إلا الله » فى الإسلام (انظر Massignon : *Hallaj* ، ص ٧٨٤ — ٧٩٠) ، ذلك أنهما يذهبان إلى أن الشهادة التى يرى المسلمون أنها تثبت استقلال الله الواحد عن خلقه إنما تدل على اتصاله به اتصالا مطلقاً. وإن جُمّاع الموجودات بكل ما يصدر عنها من أفعال خليقة بأن تكون مجلى يُعبد الله فيه : وهذا المذهب فى التأمل الذى يجعل للمشيئة الإلهية المكان الأرفع بالقياس إلى الأمر التكليفى قد جرّ الصوفية فيما جرهم إلى القول بفتوة إبليس (وهو قول أيّده الجيلى) وفرعون الذى ورد ذكره فى سفر الخروج (وهو قول مشهور من أقوال ابن عربى) ؛

٥ — سمات التصوف الأخرى ودراسة مصادره :

والخصائص الأخرى التى يمكن ملاحظتها فى مذهب التصوف هى :

١ — الإسناد : ويزعم الصوفية أنه يصل سلسلة شيوخهم بالنبى كما هو الشأن فى الحديث ؛ وأقدم أسانيدهم المعروفة (الفهرست ، ص ١٨٣) إسناد الخُلدى المتوفى عام ٣٤٨ هـ الموافق ٩٥٩ م، وهو يرفعه إلى النبى على الوجه الآتى :

جنيد (٧) السقَطى (٦) معروف الكرْخى (٥) فرْقد (٤) الحسن البصرى (٣) ثم أنس بن مالك (٢) وجاء الدقاق المتوفى عام ٤٠٥ هـ (١٠١٤م) ؛ (انظر القشيرى ، ص ١٥٨) بعده بعشرين عاماً فذكر شيوخه بترتيب الخلدى ولم يختلف معه إلا فى ذكر الكرخى قبل داود الطائى (٤) ثم ذكر آخر الأمر الإسناد الذى عليه الجمهور والذى تحددت طبقاته فى القرن الثالث عشر الميلادى (ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ٢٩٠) وهو الإسناد الذى أخذت به جميع الطرق الرئيسية الكبرى ، ويأتى فيه بعد جنيد (٧) الروذبارى (٨)

وأبو على الكاتب أو الزجاجى (٩) والمغربى (١٠) والكرگانى (١١) ثم يأتى قبل داود الطائى (٤) حبيب العجمى (٣) والحسن البصرى (٢) وعلى (١) :

وقد بيّن ابن الجوزى والذهبى أن الطبقات الأربع الأولى فى هذا الإسناد منحولة لأن واحداً من هؤلاء لم يلق الآخر. وتصطنع بعض الطرق الأخرى إسناداً تقدم فيه أئمة الشيعة التسعة الأول على معروف الكرخى ، وهو أيضاً إسناد ملفق :

ب — طبقات رجال الغيب : ويزعم الصوفية أن العالم يدوم بقاؤه بفضل تدخل طبقة من الأولياء المستورين عددهم محدود، وكلما قُبض منهم واحد خلفه غيره ، ورجال الغيب هم : ثلاثمائة من النقباء، وأربعون من الأبدال ، وسبعة أمناء ، وأربعة عمد، ثم القطب وهو الغوث :

ج — الرُخص التى تقوم عليها حياة الصوفية العامة (انظر مادة « طريقة ») : والغالب أنها رخص لا نظير لها ولا حد لسطوتها ، وهى قديمة العهد ترجع إلى أيام البسطامى والشبلى وأبى سعيد وتنتهى بمجذوبى العصر الحديث الذين يتفاوتون فى الفسق والتحرز من التبعات : وينشد الصوفية فى حلقاتهم أشعاراً خاصة ، وقد ترعرع هذا الأدب الذى هو من خصائص الإسلام فى كل مكان وغزر إنتاجه إلى حد بعيد ، ولكنه لا يخلو من جفوة وإملال ، فهو يتوسل بفنون البلاغة إلى إحداث ضرب من التواجد فى نفوس المستمعين إليه :

ويمدح أصحاب هذا الأدب فى لغة صوفية الخمر التى حرمها الشرع فى هذه الدنيا وادخرت لجنة أهل الخصوص ، ويتغنون بكأس المحبة التى يديرها الساقى (شمس الدير = ترساپچه) عليهم مسترسلين فى تلويحاتهم فيتملكهم هيجان يخرج بهم عن الطور فى كثير من الأحيان ، ومن هنا رأى غالب نقلة الغرب أن من الحكمة إغفال هذه التلويحات :

وأشهر شواهد هذا الشعر فى العربية : قصائد ابن الفارض والتسترى ، وفى الفارسية رباعيات أبى سعيد ومثنويات العطار والرومى المطولة (كقصة جلال الدين الرومى فى الوحدة : من هناك ؟ .. إنه أنت .. إلخ .) وغزل حافظ وقصائد جامى المختلفة، وأشهرها فى التركية أشعار نسيمى ونيازى . وتأقلم هذا الضرب من الأدب فى بلاد الأردو والملايو وبقى بها إلى يومنا هذا ، ومع ذلك فلم يعد له أثر فى الشرق الأدنى ، وينصرف عنه خاصة المسلمين المحدثين على الأيام :

أما دراسة مصادر التصوف فإن الشقة بيننا وبين استكمالها ما زالت بعيدة ، وقد حار علماء الإسلاميات الأول فى تعليل ذلك الخلاف الكبير فى العقيدة بين مذهب الوحدة الحالى ومذهب أهل السنة الصحيح ، فذهبوا إلى أن التصوف مذهب دخيل فى الإسلام مأخوذ إما من رهبانية الشام (وهو رأى مركس Merx) وإما من أفلاطونية اليونان الجديدة ، وإما من زرادشتيه الفرس ، وإما من ڤيدا الهنود (وهو رأى جونس Jones) : وقد بين نيكولسون Nicholson أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل فى الإسلام غير مقبول ؛ فالحق

إننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التى اختص بها متصوفة المسلمين نشأت فى قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما وتأثرت مما أصاب هذه الجماعة من أحداث وما حل بالأفراد من نوازل. على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة فمما لا يخلو من فائدة أن نتعرف على المحسنات الأجنبية التى أدخلت عليه ونمت فى كنفه . وهكذا استطاع الباحثون المحدثون أن يلمسوا فى التصوف الإسلامى كثيراً من خصائص العكوف عند رهبان النصارى (ومن هؤلاء الباحثين آسين پلاثيوس Asin Palacios وفنسنك Wensinck وأندريه T. Andrae) وطائفة كبيرة من المصطلحات الفلسفية اليونانية المنقولة عن السريانية . ولم تدرس بعد شواهد المحسنات الإيرانية التى ساقها بلوشية Blochet

أما من حيث الخصائص السنسكريتية فى التصوف الإسلامى (وهو قول هورتن Horten) فقد ذهب البيرونى وداراشكوه إلى أن هناك تشابها بين الأوپنشاد أو اليوجاسوترا وأنظار المتصوفة الأول ، ولم يقم بعد ما ساقاه من الأدلة إلا القليل ، ونجد من ناحية أخرى أن بحث المراحل التى أدت إلى إدخال « الذكر » فى طرق الصوفية المحدثين (انظر مادة « طريقة ») تدلنا على تسرب بعض طرائق الهنود إلى التصوف الإسلامى .

المصادر :

(١) عنى G. Pfannmueller عناية فائقة فى مصنفه Handbuch der Islam Litteratur (ليپسك سنة ١٩٢٣ ، ص ٢٦٥ — ٢٩٢) بذكر المصادر الغربية التى يرجع إليها فى دراسة التصوف ، وخير المصادر العامة التى أوردها فى بيانه المطول هى : (٢) R.A. Nicholson : *The Mystics of Islam* ، لندن سنة ١٩١٤ (٣) *Studies in Islamic Mysticism* ، كامبردج سنة ١٩٢١ (٤) *The Idea of Personality in Sufism* ، كامبردج سنة ١٩٢٢ . وثمت مصادر يرجع إليها فى بعض مسائل التصوف . فعن أصوله يرجع إلى أبحاث گولدتسيهر Goldziher الدقيقة *Revue de l'histoire des Religions* ، ج ٣٧ ، ص ٣١٤ ، (٦) *Wiener Zeitschrift fuer die Kunde des Morgenlandes* ، ج ٦٨ ، ص ٥٤٤ (٧) *Der Islam* ج ٩ ، ص ١٤٤ (٨) Massignon : *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique Musulmane* ، باريس سنة ١٩٢٢ (٩) الكاتب نفسه *La Passion d'al-Hallaj martyr mystique de l'Islam* ، باريس سنة ١٩٢٢ . ويرجع فى شأن الغزالى إلى (١٠) Asin Palacios : *Algazel* ، سرقسطة سنة ١٩٠١ وإلى (١١) *Cultura espaniola* سنة ١٩٠٦ ، ص ٢٠٩ وإلى (١٢) *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth* سنة ١٩١٤ ، ص ٦٧ (١٣) Obermann : *Der philosophische und religioese Subjektivismus Gazalis* ، ڤينا سنة ١٩٢١ ، ويرجع فى شأن ابن الفارض إلى (١٤) Nallino فى رده على Di Matteo فى *Rivista degli studi orientali* سنة ١٩١٩ — ١٩٢٠ . ويرجع فى شأن ابن عربى إلى (١٥) Asin Palacios : *El mistico Murciano Abenarabi*

مدريد سنة ١٩٢٥ — ١٩٢٦ فى ثلاثة مجلدات ، ويرجع فى شأن التصوف الهندى فى القرن السابع عشر إلى : (١٦) von Kremer فى *Journal Asiatique* سنة ١٨٦٩ ، ص ١٠٥ ، ويرجع فيما يختص بمناهج التصوف النفسية إلى : (١٧) وثائق أفلاكى ، ترجمة Huart فى *Les saints des derviches tourneurs* ، باريس سنة ١٩١٨ (١٨) D.B. Macdonald : *The Religious Attitude and Life in Islam* ، شيكاغو سنة ١٩٠٨ . ويرجع فى شأن النصوص الأصلية إلى (١٩) الطبعات الجميلة التى قام بها نيكلسون Nicholson لكتب السراج والعطار وابن عربى والرومى ، وإلى ترجمة Richard Hartmann لكتاب القشيرى وترجمة Huart لكتاب داراشكوه فى *Journal Asiatique* سنة ١٩٢٦ ، ص ٢٨٥ وإلى شروح Gardner على كتاب مشكاة الأنوار للغزالى *Al-Ghazzalis mishkat al-anwar* ، لندن سنة ١٩٢٤ ، وشرح Horten على السهروردى الحلبى *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi* ، هال ١٩١٢ ، وشرح كوپريلى زاده محمد فؤاد على المتصوفة الترك الأول : تورك أدبياتنده إيلك متصوفلر ، إستانبول سنة ١٩١٩ وشرح Nyberg على ابن عربى (*Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*) ليدن سنة ١٩١٩ . إلخ (٢٠) وأمهات الكتب العربية فى التصوف هى تواليف المحاسبى والمكى والغزالى وابن عربى ، وهى كتب مشايعة له ، وانظر كذلك مصنفات المعارضين الكبيرين للتصوف وهما ابن الجوزى : تلبيس إبليس ، طبعة القاهرة سنة ١٣٤٠ هـ ، وابن تيمية .

[ماسينيون Louis Massignon]

تعليق على مادة « التصوف »

أ — نشأة كلمة صوفى ، ومتصوف وأصلهما

١ — كان الإقبال على الدين والزهد فى الدنيا غالباً على المسلمين فى صدر الإسلام ، فلم يكونوا فى حاجة إلى وصف يمتاز به أهل التقى والعكوف على الطاعات والانقطاع إلى الله ، ولم يتسم أفاضلهم فى الجيل الأول بتسمية سوى صحبة رسول الله ، إذ لا أفضلية فوقها ، فقيل لهم الصحابة . ولما أدركهم أهل الجيل الثانى سمى من صحب الصحابة بالتابعين .

فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة المتاع الدنيوى قيل للخواص ممن لهم شدة عناية بأمر الدين ، الزهاد والعباد :

ثم ظهرت الفرق الإسلامية ، فادعى كل فريق أن فيهم زهاداً وعباداً ، هنالك انفرد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، واشتهر هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة ، فهو اسم محدث بعد عهد الصحابة والتابعين [١] :

ويقول بعض العلماء : إن هذا الاسم معروف فى الملة الإسلامية من قبل ذلك ، بل يذهب بعضهم إلى أنه لفظ جاهلى عرفته العرب قبل ظهور الإسلام :

(١) مقدمة ابن خلدون ، وكشف الظنون عند الكلام على التصوف .

قال أبو نصر عبد الله بن على السراج الطوسى المتوفى سنة ٣٧٨ ﻫ (٩٨٨ م) فى كتاب « اللمع » فى التصوف : « وأما القائل إنه اسم محدث أحدثه البغداديون فمحال ، لأنه فى وقت الحسن البصرى[1] كان يعرف هذا الاسم ، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم ، وقد روى عنه أنه قال : (رأيت صوفيا فى الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه وقال : معى أربعة دوانيق فيكفينى ما معى) .

« وروى عن سفيان الثورى [2] رحمه الله أنه قال : لولا أبو هاشم الصوفى [3] ما عرفت دقيق الرياء ؛ وقد ذكر فى الكتاب الذى جمع أخبار مكة عن محمد بن إسحاق بن يسار [4] وعن غيره يذكر فيه حديثاً : إن قبل الإسلام قد خلت مكة فى وقت من الأوقات حتى كان لا يطوف بالبيت أحد ، وكان يجىء من بلد بعيد رجل صوفى فيطوف بالبيت وينصرف ؛ فإن صح ذلك يدل على أن قبل الإسلام كان يعرف هذا الاسم ، وكان ينسب إليه أهل الفضل والصلاح والله أعلم » .

فاستعمال لفظ صوفى ومتصوف لم ينتشر فى الإسلام إلا فى القرن الثانى وما بعده ، سواء أكان هذا التعبير عن الزاهد « بالصوفى » حدث فى أثناء المائة الثانية كما هو رأى ابن خلدون المتوفى عام ٨٠٦ ﻫ (١٤٠٦ م) فى مقدمته ، أم كان هذا التعبير معروفاً فى الإسلام قبل القرن الثانى ، أم كان لفظاً جاهلياً على ما ذكره صاحب « اللمع » الذى يحاول أن يبرئ الصوفية من انتحال اسم مبتدع لم يعرفه الصحابة ولا التابعون .

ويقول ابن تيمية فى رسالته «الصوفية والفقراء» :

« أما لفظ الصوفية فإنه لم يكن مشهوراً فى القرون الثلاثة وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك . وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ كالإمام أحمد بن حنبل [1] وأبى سليمان الدارانى [2] وغيرهما ، وقد روى عن سفيان الثورى أنه تكلم به ، وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصرى » .

أما الأستاذ ماسينيون Louis Massignon فيقول فى كتابه :

Recueil de textes inedits concernants l'Histoire de Mystique en pays d'Islam المطبوع سنة ١٩٢٩ بباريس ، عند كلامه على عَبْدَك الصوفى المتوفى حوالى سنة ١٢٠ ﻫ الموافق ٨٢٥ م :

« صاحب عزلة بغدادى ، وهو أول من لقب بالصوفى ، وكان هذا اللفظ يومئذ يدل على بعض زهاد الشيعة بالكوفة ، وعلى رهط من الثائرين بالإسكندرية . وقد يعد من الزنادقة بسبب امتناعه عن أكل اللحم » ، ويريد الأستاذ أول من لقب

---

(١) المتوفى سنة ١١٠ ﻫ (٧٢٨ م) .
(٢) المتوفى سنة ١٦١ ﻫ (٧٧٧ م) .
(٣) المتوفى سنة ١٠٥ ﻫ (٧٧٣ م) وقيل انه اول من سمى بالصوفى .
(٤) المتوفى سنة ١٥٠ ﻫ (٧٦٧ م) .

(١) المتوفى سنة ٢٤١ ﻫ (٨٥٥ م) .
(٢) عبد الرحمن بن احمد بن عطية الزاهد المتوفى لسنة ٢١٥ ﻫ (٨٣٠ م) .

بالصوفى فى بغداد كما يؤخذ مما نقله فى نفس الكتاب عن الهمذانى ، ونصه :

« ولم يكن السالكون لطريق الله فى الأعصار السالفة والقرون الأولى يعرفون باسم المتصوفة ، وإنما الصوفى لفظ اشتهر فى القرن الثالث ، وأول من سمى ببغداد بهذا الاسم عبدك الصوفى ، وهو من كبار المشايخ وقدمائهم ، وكان قبل بشر بن الحارث الحافى والسرى بن المفلس السقطى » .

ويقول ماسينيون فى المادة التى نحن بصددها ما خلاصته :

« وورد لفظ الصوفى » لقباً مفرداً لأول مرة فى التاريخ فى النصف الثانى من القرن الثامن الميلادى إذ نعت به جابر بن حيان ، وهو صاحب كيمياء شيعى من أهل الكوفة له فى الزهد مذهب خاص ، وأبو هشام الكوفى الصوفى المشهور .

« أما صيغة الجمع « الصوفية » التى ظهرت عام ١٩٩ هـ (٨١٤ م) فى خبر فتنة قامت بالإسكندرية فكانت تدل قرابة ذلك العهد على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامى يكاد يكون شيعياً نشأ فى الكوفة وكان عَبْدَك الصوفى آخر أئمته ، وهو من القائلين بأن الإمامة بالتعيين ، وكان لا يأكل اللحم ، وتوفى ببغداد حوالى عام ٢١٠ هـ (٨٢٥ م) وإذن فكلمة صوفى كانت أول أمرها مقصورة على الكوفة » .

٢ — أما أصل هذا التعبير فالأقاويل فيه كثيرة :

فمن مرجح أنه لفظ جامد غير مشتق « كالقشيرى » المتوفى عام ٤٦٥ هـ الموافق ١٠٧٣ م .

وقد جاء فى « الرسالة مع شرحها » لشيخ الإسلام زكريا الأنصارى المتوفى سنة ٩٢٦ هـ (١٥١٩ م) :

« وليس يشهد بهذا الاسم من حيث العربية قياس بين ولا اشتقاق كذلك لأن مصدر « صفا » صفو بتأخير حرف العلة عن الفاء ، والأظهر فيه أنه غير مشتق بل هو جامد كاللقب » .

ومن قائل إنه مشتق « من الصفاء أو الصفو » والمراد صفو قلوب أهل التصوف وانشراح صدورهم ورضاهم بما يجريه الله عليهم ، ثم إنهم مع الله فى صفاء لا يشوبه شاغل ، وهم بما أطلعهم الله عليه قد صفوا من كدر الجهل ، قالوا : وكان فى الأصل صفوى فاستثقل ذلك فقيل صوفى » .

ومن قائل : إن اللفظ مأخوذ من « الصوف » لأن لباس الصوف كان يكثر فى الزهاد ، قال صاحب اللمع : « فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسما مجملا عاما مخبراً عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة . ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة فقال عز وجل : « وإذ قال الحواريون » الآية ، وكانوا قوماً يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك ، ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التى كانوا بها مترسمين ، فكذلك الصوفية عندى والله أعلم نسبوا إلى ظاهر اللباس ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التى هم بها مترسمون ، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصديقين وشعار المساكين المتنسكين . وقيل فى تسمية أصحاب

عيسى عليه السلام بالحواريين، إنهم كانوا قصّارين يغسلون الثياب ، أى يحورونها ، وهو التبييض .

وقال قائلون: إن الصوفية نسبة إلى الصُّفّة(١) التى ينسب إليها كثير من الصحابة ،فيقال أهل الصفة ، وأهل الصفة هم زهاد من مهاجرى الصحابة فقراء غرباء ، كانوا سبعين ويقلّون حيناً ويكثرون لا مسكن لهم ولا مال ولا ولد يسكنون صفة المسجد ، وهو موضع مظلل فى مسجد المدينة .

لكن النسبة إلى الصفة لا تجىء على الصوفى ، بل على الصّفّى .

وثم أقوال ضعيفة أخر ،كالقول بأن الصوفى نسبة إلى الصف الأول ، لأنهم فى الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة والمناجاة وارتفاع الهمة مع الله تعالى والقرب منه ، أو لأنهم كانوا أسرع الناس إلى الصف الأول فى المساجد عند الصلاة .

وكالقول بأنهم منسوبون إلى صوفة القفا، أى ما يتدلى فى نقرة القفا من شعر يرسلونه متلبداً مشعثاً كالصوف . وفى الأساس « صوفة قفاه زغباته وقيل الشعر السائل من الرأس » ؛ أو منسوبون إلى صوفة بن مروان بن أدّ بن طابخة ، هكذا جاء فى كتاب جلاء العينين ؛ والذى فى القاموس وشرحه واللسان :

« وصوفة أبو حى من مضر وهو الغوث بن مر ابن أد بن طابخة بن إلياس بن مضر ، كانوا يخدمون الكعبة فى الجاهلية ويجيزون الحاج أى يفيضون بهم ، وكانت العرب إذا حجت وحضرت عرفة لا تدفع منها حتى يدفع بها صوفة .

وسمى الغوث بصوفة لأن أمه جعلت فى رأسه صوفة وجعلته ربيطاً للكعبة يخدمها ، وقيل صوفة اسم لقبيلة اجتمعت من أفناء قبائل » .

وأرجح الأقوال وأقربها إلى العقل : مذهب القائلين بأن الصوفى نسبة إلى الصوف ، وأن المتصوف مأخوذ منه أيضاً ، فيقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص . فلهذا القول وجه سائغ فى الاشتقاق ، وهو مختار كبار العلماء من الصوفية مثل صاحب اللمع وشارح

---

(١) وجاء فى رسالة أهل الصفة لابن تيمية (مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ، ص ٢٦ — ٣٠) .

« أما الصفة التى ينسب اليها أهل الصفة من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فكانت فى مؤخر مسجد النبى — صلعم — فى شمال المسجد بالمدينة النبوية كان يأوى اليها من فقراء المسلمين من ليس له أهل ولا مكان يأوى اليه .

ويكثر المهاجرون الى المدينة من الاغنياء والفقراء والآهلين والعزاب فكان من لم يتيسر له مكان يأوى اليه يأوى الى تلك الصفة التى فى المسجد ، ولم يكن جميع أهل الصفة يجتمعون فى وقت واحد بل منهم من يتأهل أو ينتقل الى مكان آخر يتيسر له ويجىء ناس بعد ناس وكانوا تارة يكثرون وتارة يقلون ، فتارة يكونون عشرة أو أقل وتارة يكونون عشرين وثلاثين وأكثر وتارة يكونون ستين وسبعين .

واما جملة من آوى الى الصفة من الصحابة مع تفرقهم فقد قيل كانوا نحو اربعمائة من الصحابة وقد قيل كانوا اكثر من ذلك » .

« وكان فقراء المسلمين من أهل الصفة وغيرهم يكتسبون عند امكان الاكتساب الذى لا يصدهم عما هو اوجب او أحب الى الله من الكسب . وأما اذا أحصروا فى سبيل الله عن الكسب فكانوا يقدمون ما هو أقرب الى الله ورسوله .

وكان أهل الصفة ضيف الاسلام يبعث اليهم النبى — صلعم — بما يكون عنده وان الغالب كان عليهم الحاجة لا يقوم ما يقدرون عليه من الكسب بما يحتاجون اليه من الرزق » .

الرسالة القشيرية ، ومن غيرهم كابن خلدون وابن تيمية ، وجمهورة الصوفية يميلون إلى رد اسمهم إلى الصفاء وإن لم يكن لذلك وجه ظاهر فى قواعد اللغة .

ب — أساس التصوف وما مر به من الأدوار.

أطلق لفظ الصوفى والمتصوف بادئ الأمر مرادفا للزاهد والعابد والفقير ، ولم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة[1] ، فإن الفقر والزهد ولبس الصوف مظهر ذلك .

وكانت أحكام الشريعة تتلقى من صدور الرجال لا فرق بين عباداتها ومعاملاتها وعقائدها ، ثم تحدث الناس فى الأمور الدينية على نظام علمى ، ونشأ التدوين فكان أول ما توجهت إليه الهمم وانصرفت إليه الأفكار علم الشريعة بمعنى الأحكام العملية حتى لحسب الناس أن الاشتغال بهذا العلم والعمل به هو غاية الدين .

هنالك تطور معنى التصوف إلى ما يناسب الكمال فى الدين الذى وضع له اللفظ أولا وأدى هذا الطموح إلى نشاة علم دينى إلى جانب العلم الفقهى

وفى مختصر جامع بيان العلم وفضله لأبى عمر يوسف بن عبد البر النمرى القرطبي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ :

« وقال سفيان : كتب ابن منبه إلى مكحول : إنك امرؤ قد أصبت مما ظهر من علم الإسلام شرفا ، فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى ، واعلم أن إحدى المحبتين سوف تمنع منك الأخرى » .

وقد ذكر ابن تيمية فى رسالته «الصوفية والفقراء» :

« إن الأمور الصوفية التى فيها زيادة فى العبادة والأحوال خرجت من البصرة ، فافترق الناس فى أمر هؤلاء الذين زادوا فى أحوال الزهد والورع والعبادة على ما عرف من حال الصحابة ، فقوم يذمونهم وينتقصونهم وقوم يجعلون هذا الطريق من أكمل الطرق وأعلاها ، والتحقيق أنهم فى هذه العبادات والأحوال مجتهدون كما كان جيرانهم من أهل الكوفة مجتهدين فى مسائل القضاء والإمارة ونحو ذلك » .

وزاد ابن تيمية هذا الرأى بيانا فقال :

« وإذن عرفت أن منشأ التصوف كان من البصرة ، وأنه كان فيها من يسلك من طريق العبادة والزهد ماله فيه اجتهاد كما كان فى الكوفة من يسلك من طريق الفقه والعلم ماله فيه اجتهاد ، وهؤلاء نسبوا إلى اللبسة الظاهرة وهى لباس الصوف فقيل فى أحدهم صوفى ، وليس طريقهم مقيداً بلباس الصوف ولا هم أوجبوا ذلك ولا علقوا الأمر به ، لكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال » .

وكلام ابن تيمية يشير إلى ما بين التصوف والفقه من الصلة .

وانقسم علم الشريعة إلى قسمين : علم يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة التى تجرى على الجوارح

---

(1) وفى رسالة القشيرى عن أبى حمزة البغدادى : علامة الصوفى الصادق أن يفتقر بعد الغنى ويذل بعد العزة ويخفى بعد الشهرة .

والأعضاء الجسمية وهى العبادات كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم إلى آخره ، وأحكام المعاملات كالحدود والزواج والطلاق ، والعتق والبيوع والفرائض والقصاص ، وسمى هذا العلم علم الفقه وهو مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا فى العبادات والمعاملات .

والثانى – علم يدل على الأعمال الباطنة ويدعو إليها ، والأعمال الباطنة هى أعمال القلوب ، وسمى هذا العلم الثانى علم التصوف ، وسمى المتصوفون أنفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن ، وسموا من عداهم أهل ظواهر وأهل رسوم .

وأهل الرسوم طائفتان : القرّاء ، والفقهاء ؛ فالقراء هم أهل التنسك والتعبد سواء أكانوا يقرءون القرآن أم لا يقرءون ، وهمتهم مقصورة على ظاهر العبادة دون أرواح المعارف وأعمال القلوب .

والفقهاء هم المشتغلون بالفتيا وعلوم الشريعة ، وهؤلاء وهؤلاء عند الصوفية أهل رسوم ، ففريق مع رسوم العلم ، وفريق مع رسوم العبادة .

والتصوف فى هذا الدور عبارة عن الأخلاق الدينية ومعانى العبادة .

قال ابن القيم[1] فى « مدارج السالكين » : « واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم أن التصوف هو الخلق » .

وقال فى موضع آخر : « إن هذا العلم مبنى على الإرادة فهى أساسه ومجمع بنائه ، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة وهى حركة القلب ، ولهذا سمى علم الباطن كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح ، ولهذا سمى علم الظاهر » وبذلك يتبين أن أولى خطوات التصوف فى سبيل التكون العلمى كانت عبارة عن نشأة علم الأخلاق الإسلامى .

وهذا التدرج فى معنى التصوف طبيعى بسيط لا تبدو فيه دلائل تأثير خارج عن العبادات الإسلامية ولا جهد المفكرين فى فهم معانيها وآثارها الروحية واتصالها بالقلوب .

ثم اتسعت أنظار الباحثين فى العلوم الدينية ودقت وترامت هممهم إلى الكلام فى أصول الدين بعقولهم ، ولطفت أذواق المراقبين منهم لمعانى العبادات وحركات القلوب ، فأخذ التصوف يتسامى إلى نظرية خاصة فى المعرفة وسبيل الوصول إليها ، وهذه النظرية على ما بينه الغزالى فى كتاب إحياء علوم الدين هى : « السعادة التى وعد الله بها المتقين هى المعرفة والتوحيد ، والمعرفة هى معرفة حضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات ، إذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى وأفعاله ، والكون كله من أفعاله .

« فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق ، وتكون سعة نصيب الإنسان من الجنة بحسب سعة معرفته وبمقدار ما يتجلى له من الله وصفاته وأفعاله .

وإنما مراد الطاعات كلها وأعمال الجوارح تصفية القلب وتزكيته وجلاؤه .

(١) المتوفى سنة ٧٥٦ هـ (١٣٥٥ م) .

« وهذه المعرفة تحصل للإنسان من وجهين :

أحدهما : طريق الاستدلال والتعلم ويسمى اعتباراً واستبصاراً ويختص بهالعلماء والحكماء .

والثانى : مالا يكون بطريق التعلم ولا الاستدلال ، ولكنه يهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدرى :

وهو ينقسم إلى ما لا يدرى العبد كيف حصل له ، ومن أين حصل ، وإلى ما يطلع معه على السبب الذى استفاد منه ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب ، على أنه فى الحالين موقن بأن العلم جاءه من الله ، والعلم فى الحالين بواسطة الملك ، فإن العلم إنما يحصل فى قلوبنا بواسطة الملك :

والأول يسمى إلهاماً ونفثاً فى الروع ، ويختص به الأولياء ، والثانى وحياً ويختص به الأنبياء :

وأهل التصوف يؤثرون العلوم الإلهامية دون التعليمية ، ويعدونها المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية التى يستحيل معها إمكان الخطأ :

ولذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة ، بل قالوا إن الطريق إلى تحصيل تلك الدرجة بتقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى : : فطريق الصوفية يرجع إلى تطهير محض وتصفية وجلاء ومحاسبة للنفس ثم استعداد وانتظار للتجلى » :

والمريد فى مجاهدته وعباداته لا بد أن تنشأ له عن كل مجاهدة حالة نفسية نتيجة لتلك المجاهدة ،

وأصل المجاهدات كلها الطاعة والإخلاص ، ويتقدمها الإيمان ويصاحبها ، وتنشأ عنها الأحوال ، والصفات نتائج وثمرات ، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان :

ولابد للمريد من الترقى فى هذه الأطوار النفسية المسماة بلسان أهل التصوف المقامات أو المنازل والأحوال . وللصوفيين اختلاف كثير فى عدد المقامات وترتيبها ، كل يصف منازل سيره وحال سلوكه ، ولهم اختلاف فى بعض منازل السير ، أهى من قسم المقامات أم من قسم الأحوال ؟ كما اختلفوا فى الرضا أهو مقام أم حال ؟ بل إنهم ليختلفون فى الفرق بين المقام والحال .

فالمقام بفتح الميم هو فى الأصل موضع القيام وبضمها موضع الإقامة ، وقد يكون كل منهما بمعنى الإقامة وبمعنى القيام ، والمقام بالفتح والضم ما يتحقق به المريد من الصفات المكتسبة بالرياضة والعبادة كمقام الخوف من الله الذى يحصل بترك الكبائر ، فالصغائر ، فالمكروهات ، فالشبه ، فالتوسع فى الحلال إلى أن ينتهى إلى ترك كل ما يشغل عن الله : والحال معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب كالطرب والحزن والشوق والهيبة — فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب بمواهب ، لأنها إنما تنال بالكسب مع الموهبة ، والعبد بالأحوال يترقى إلى المقامات ، ولا يلوح له حال من مقام أعلى من مقامه إلا وقد قرب ترقيه إليه : وليس للمريد أن يتشوف إلى مقام فوق مقامه ما لم يستوف أحكام ذلك المقام وأحواله ،

ومنهم من يقول: الأحوال من نتائج المقامات، والمقامات نتائج الأعمال. فكل من كان أصلح عملا كان أعلى مقاما، وكل من كان أعلى مقاماً كان أعظم حالا.

ويقول صاحب اللمع: «ان معنى المقام مقام العبد فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل، أما معنى الأحوال فهو ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب وليس الحال من طريق المجاهدات والرياضات كالمقامات».

أما ابن القيم في كتاب «مدارج السالكين» فيقول:

«والصحيح أن هذه الواردات والمنازل لها أسماء باعتبار أحوالها، فتكون لوامع وبوارق ولوائح عند ظهورها وبدوها كما يلمع البارق ويلوح على بعد، فإذا نازلته وباشرها فهي أحوال، فإذا تمكنت منه وثبتت له عن غير انتقال فهي مقامات، وهي لوامع ولوائح في أولها، وأحوال في أوسطها، ومقامات في نهاياتها. فالذي كان بارقاً هو بعينه الحال، والذي كان حالا هو بعينه المقام، وهذه الأسماء له باعتبار تعلقه بالقلب وظهوره له وثباته فيه».

كان التصوف طريقاً من طرق العبادة يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها في القلوب، فهو يقابل علم الفقه الذي يتناول ظواهر تلك العبادات ورسومها، ثم انتقل التصوف فأصبح طريقاً للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين.

قال الغزالي [1] في الإحياء: «إن للإيمان والمعرفة ثلاث مراتب: المرتبة الأولى، إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض، والثانية إيمان المتكلمين، وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام.

«والثالثة: إيمان العارفين، وهو المشاهد بنور اليقين».

وكما كان الصوفية خصوم الفقهاء في الدور الأول، اصبحوا خصوم المتكلمين أهل النظر في هذا الدور.

ولعل علم التصوف إنما صار علماً مدوناً في هذا الدور، وصار موضوعه ما يوصل إلى درجة العرفان من أنواع المجاهدات وما ينشأ عنها من الأذواق والمواجد التي هي المقامات والأحوال، وقد جدت للقوم عبارات يدلون بها على ما اكتشفوا من دقائق المعاني فضمنوا علمهم أيضاً شرح هذه الاصطلاحات، وكثرت أسماء هذا العلم فسمي علم القلوب، وعلم الأسرار، وعلم المعارف، وعلم الباطن، وعلم الأحوال والمقامات، وعلم السلوك، وعلم الطريقة، وعلم المكاشفة.

وإذا كان غير منكور أن التصوف في هذا الدور لم يخل من تأثر ببعض ما وصل إلى المسلمين من معارف الأمم القديمة، فإنا لا نزال نجد الصبغة

---

(1) المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م).

الإسلامية غالبة فى هذا العلم الوليد ، ولا نستطيع أن نقول مع گولدتسيهر : « وكذلك يجب عند النظر فى التصوف نظراً تاريخياً تقدير النصيب الهندى الذى ساهم فى تكون هذه الطريقة الدينية المتولدة من المذهب الأفلاطونى الجديد » .

ثم انصرفت عناية قوم من المتأخرين لكشف حجاب الحس الذى هو نهاية مراتب الصوفية ، ولما وراء ذلك من المدارك والمعارف ، واختلفت طرقهم فى الرياضة والمجاهدة وإماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالعبادات والذكر ، وتعرضوا للكلام فى حقائق الموجودات العلوية والسفلية على وجه لايفهمه من لم يشاركهم فى أذواقهم ومواجدهم . ثم قالوا : إن أهل المجاهدة يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ، ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية ، وتصير طوع إرادتهم ، وتوغلوا فى ذلك كله متأثرين بمذاهب الإسماعيلية ، واختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم ، وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب ، ومعناه رأس العارفين ، وهو بعينه ما تقوله الرافضة . وبلغ تأثرهم بهذه المذاهب المفرطة من مذاهب التشيع أنهم لما أرادوا أن يجعلوا لباس خرقة التصوف أصلا لطريقتهم رفعوه إلى علىّ رضى الله عنه ، ثم يقول ابن خلدون : « ولم يختص علىّ من بين الصحابة بطريقة فى لباس ولا حال » .

هنالك حدث تطور جديد فى موضوع علم التصوف ، فأصبحت كتب القوم تتناول أربعة أبحاث :

١ ـ المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصيل تلك الأحوال والترقى منها إلى غيرها ؛

٢ ـ الكلام فى الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية ، والعرش والكرسى ، والملائكة والروح ، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وترتيب الأكوان فى صدورها عن موجدها .

٣ ـ التصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات ؛

٤ ـ ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من كثير من أئمة القوم يعبرون عنها فى اصطلاحهم بالشطحات ، والشطح لفظة مأخوذة من الحركة يقال يشطح إذا تحرك ، وهو عبارة مستغربة فى وصف وجد فاض بقوته وهاج لشدة غليانه وغلبته ، فهى حركة أسرار الواجدين إذا قوى وجدهم فعبروا عن وجدهم بعبارات يستغربها سامعها ، ومن ذلك مايروى عن أبى يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ (٨٧٥ م) أنه قال : « رفعنى مرة فأقامنى بين يديه وقال لى : ياأبا يزيد إن خلقى يحبون أن يروك ، فقلت : « زينى بوحدانيتك ، وألبسنى أنانيتك ، وارفعنى إلى أحديتك حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك ، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك » ؛

وحكى عنه أيضاً أنه قال : « أول ما صرت إلى وحدانيته فصرت طيراً جسمه من الأحدية وجناحاه من الديمومة ، فلم أزل أطير فى هواء الكيفية

عشر سنين حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف ألف مرة، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية فرأيت فيها شجرة الأحدية » ثم وصف أرضها وفرعها وأغصانها وثمارها ، ثم قال : فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة .

ولابن عربي :

عقد الخلائق في الإله عقائدا

وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

والغلاة من متأخري المتصوفة المتكلمين بالمواجد خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بفنهم ، مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول ووحدة الوجود .

ولما كانت حكمة الإشراق أو الحكمة الذوقية هي من الفلسفة بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية ، وكان السالكون طريقة الرياضة والمجاهدة لمعرفة المبدأ والمعاد إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية وإلا فهم الحكماء الإشراقيون .

لما كان الأمر كذلك سهل التداني بين التصوف والفلسفة ، وتفتحت له الأبواب في هذا الدور .

والمتأمل في هذه الأدوار التي تداولت التصوف يلاحظ أن اللفظ استحدث أول الأمر للعبارة عن معنى الكمال بالتمسك بالشرع والزهد في الدنيا حينما أخذ الناس في مخالطة الزخارف الدنيوية وكاد يطغى حب المال على ما غرسه الدين في النفوس من الورع ، فكان الصوفي مخالفاً للجماهير بفقره وورعه ، على حين يلتمس غيره المال ويطمع في الغنى .

ثم حدثت العلوم الدينية ، وأقبل الناس على الفقه يتنافسون في تدارسه وفي العمل بأحكامه ، فأصبح الكمال الديني الذي يعبر عنه المتصوف شيئاً وراء ما يدعو إليه الفقهاء ويصرفون إليه مجهودهم ، هو صفاء القلب وتأثره بالعبادة وحسن الخلق[1] .

ولما نشأ البحث في العقائد والتماس الإيمان من طريق النظر أو النصوص المقدسة وتوجهت همم المسلمين إلى التماس المعرفة على أساليب المتكلمين ، أصبح الكمال الديني التماس الإيمان والمعرفة من طريق التصفية والمكاشفة وأصبح عبارة عن بيان هذه الطريق وسلوكها[2] .

وشاعت بعد ذلك أقاويل الفلاسفة والمتكلمين في الصانع وصدور الموجودات عنه وما إلى ذلك من عوالم الأرواح وشؤون الآخرة ، فتكلم الصوفية في كل ذلك على منهجهم الذي لا يعتمد على نظر ولا على نص ولا معرفة إلا من ذاق ما ذاقوا ، وهم يرون ما تكلموا به حق اليقين الذي لا يقبل شكا ولا يلحقه بطلان ولا يدركه إلا من بلغ رتبة العرفان .

سئل ابن الجلاء ما معنى قولهم صوفي ، فقال : ليس

---

(١) قال الكتاني : التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء .

وقالوا : علم السلوك هو معرفة النفس مالها وما عليها من الوجدانيات ويتسمى بعلم الاخلاق وعلم التصوف . والوجدانيات هي الاخلاق الباطنة والملكات النفسية .

(٢) وقد قالوا : أن علم المكاشفة المسمى بعلم الباطن ، وهو التصوف ، عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف بذلك النور أمور كثيرة وتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وصفاته الباقيات وبأفعاله وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة .

تعرفه فى شرط العلم ولكن نعرف أن [الصوفى] من كان فقيراً مجرداً من الأسباب وكان مع الله بلا مكان ولا يمنعه الحق سبحانه عن علم كل مكان[1] ؛

فالتصوف نشأ معبراً عن المثل الدينى الأعلى ، وظل فى أدواره كلها يعبر عن ذلك المثل مخالفاً ما عليه العامة ، مخالفاً القراء والفقهاء وأهل السنة والمتكلمين والمتفلسفين متعرضاً لعداواتهم واضطهاداتهم من غير أن تخرجه العداوات والاضطهادات عن حدود الحب والتسامح ؛

فالتصوف كان وحده من بين معترك المذاهب تسامحاً صرفاً وسلاماً فى كل ما مر به من الأدوار ؛

والصوفى — كما قال أبو تراب النخشبى — لا يكدره شىء ويصفو به كل شىء ؛

وقد انتدب للرد على المتأخرين من الصوفية فى ما أشرنا إليه من مقالاتهم كثير من الفقهاء وغيرهم ، واشتدوا فى النقد حتى شملوا بالنكير كل ما وقع للمتصوفة فى طريقهم ، وأكثر ما تناوله الأخذ والرد بين الباحثين هو موضوع الكرامات للأولياء ؛

فحق أن نعرض للولاية وصلتها بالتصوف ، ثم نتكلم فى كرامات الأولياء ، ولابد أن نصرح قبل ذلك بأننا أهملنا عن عمد دور الانحطاط الذى انتهى إليه التصوف فى عهوده المتأخرة ؛ وهو الدور الذى لا نزال نشهده والذى جعل من طريقة الإخلاص والزهد والعرفان والخير أداة غش ومطامع وجهل وفساد ؛

ح — الولاية وصلتها بالتصوف وكرامات الأولياء .

١ — اسم ولى مأخوذ من قوله تعالى : « الله ولى الذين آمنوا » ؛

وقوله : « وهو يتولى الصالحين » ؛

وقوله : « أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين » ؛

وقوله : « ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم » ؛

وقوله : « إنما وليكم الله ورسوله » ؛

وقوله : « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون » ؛

ومادة ولى فى ما يرجحه أئمة المفسرين — كالطبرى والزمخشرى والرازى — تدل على معنى القرب ، فولى كل شىء هو القريب منه فى اللغة ، والقرب من الله بالمكان والجهة محال ، فولى الله من كان قريباً منه بالصفة التى وصفها الله ، أى الإيمان والتقوى ؛

وإذا كان العبد قريباً من حضرة الله بسبب كثرة طاعاته وكثرة إخلاصه ، وكان الرب قريباً منه برحمته وفضله وإحسانه فهنالك حصلت الولاية .

---

(١) قال ابن خفيف المتوفى سنة ٣٧١ هـ (٩٨٢ م) « سألت رويم بن محمد عن التصوف فقال : يا بنى التصوف افناء الناسوتية وظهور اللاهوتية فقلت زدنى رحمك الله فقال لا رحمنى الله ان كان فى ذلك مزيد » .

ثم تطور معنى الولى تبعاً لما حدث فى الملة من المذاهب المختلفة، وتبعاً لتطور التصوف نفسه. فأصبح الولى عند المتكلمين هو من يكون آتياً بالاعتقاد الصحيح المبنى على الدليل ، ويكون آتيا بالأعمال الصالحة على وفق ما أتت به الشريعة ، وإليه الإشارة بقوله : « الذين آمنوا وكانوا يتقون» ذلك أن الإيمان مبنى على الاعتقاد والعمل ، ومقام التقوى هو أن يتقى العبد كل ما نهى الله عنه .

أما الصوفية فيقولون — كما فى الرسالة القشيرية: إن الولى له معنيان : أحدهما أن يكون فعيلا بمعنى مفعول كقتيل وجريح بمعنى مقتول ومجروح ، وهو الذى يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته ، فلا يكله إلى نفسه لحظة بل يتولى رعايته على التوالى ويديم توفيقه إلى الطاعات .

ثانيهما — أن يكون فعيلا مبالغة من الفاعل ، كالعليم والقدير فيكون معناه من يتولى عبادة الله وطاعته ، فطاعته تجرى على التوالى من غير أن يتخللها معصية ، فيكون ولياً بمعنى توالى طاعاته لربه ، وولياً بمعنى توالى فضل ربه عليه ، وكلا المعنيين يجب تحقيقه حتى يكون الولى ولياً ، فيجب أن يتحقق قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء ، ويتحقق دوام حفظ الله تعالى إياه فى السراء والضراء ، فالولاية عندهم عبارة عن دوام الاشتغال بالله والتقرب إليه بطاعته ، وإذا كان العبد بهذه الحالة فلا يخاف من شىء ولا يحزن من شىء ، لأن مقام الولاية والمعرفة منعه من أن يخاف أو يحزن ، فالولى عندهم هو الواصل إلى مرتبة العرفان عن الطريق الموصلة إلى تلك المرتبة فى رأيهم ، وهو العارف أيضاً .

والواصل إلى درجة العرفان تتكشف له الحجب ويشهد من علم الله ما لا يشهده سواه ، وتظهر على يديه الكرامة التى هى أمر خارق للعادة .

٢ — وجملة القول فى كرامات الأولياء أن أكثر الأشعرية أجازوا للصالحين على سبيل كرامة الله لهم اختراع الأجسام وقلب الأعيان وجميع إحالة الطبائع وكل معجز للأنبياء ، وقالوا إنه لا فرق بين آيات الأنبياء وكرامات الأولياء إلا بالتحدى مع دعوة النبوة ، فإن النبى يتحدى الناس أن يأتوا بمثل ما جاء هو به .

ويقول أكثر الصوفية : إن ظهور الكرامات جائز بل واقع ، وهى أمور ناقضة للعادة ، غير مقترنة بدعوى النبوة ؛ وهى عون للولى على طاعته ومقوية ليقينه ، وحاصلة له على حسن استقامته ودالة على صدق دعواه الولاية ، إن دعاها لحاجة وشهدت له بها الشريعة .

ويقول هؤلاء الصوفية : إن الكرامة تغاير المعجزة من وجوه ثلاثة :

أولها — أن الأنبياء متعبدون بإظهار معجزاتهم للخلق ، والاحتجاج بها على من يدعونه إلى الله تعالى ، فمتى كتموا ذلك فقد خالفوا الله تعالى ، والأولياء متعبدون بكتمان كراماتهم عند الخلق ، فإذا أظهروا شيئاً منها لاتخاذ الجاه فقد خالفوا الله تعالى وعصوه .

ثانيا — أن الأنبياء يحتجون بمعجزاتهم على المشركين ؛ لأن قلوبهم قاسية ، والأولياء يحتجون بذلك على نفوسهم حتى تطمئن وتوقن ولاتضطرب ولا تجزع عند فوت الرزق ، لأن النفس أمارة بالسوء مجبولة على الشك ؛ وقد حكى عن سهل ابن عبد الله التسترى أنه قال : كان رجل بالبصرة يقال له إسحاق بن أحمد ، وكان من أبناء الدنيا فخرج من الدنيا ،أعنى من جميع ما كان له ، وتاب وصحب سهلا فقال يوما لسهل : إن نفسى هذه ليس تترك الضجيج والصراخ من خوف فوت القوت والقوام . فقال له سهل : خذ ذلك الحجر وسل ربك أن يصيره لك طعاماً تأكله،فقال له : ومن إمامى فى ذلك حتى أفعل ذلك ؟ فقال سهل : إمامك إبراهيم عليه السلام حيث قال : « رب أرنى كيف تحيي الموتى ؟ قال : أو لم تؤمن ؟ قال : بلى ولكن ليطمئن قلبى » .

فالمعنى فى ذلك أن النفس لا تطمئن إلا برؤية العين لأن من جبلتها الشك ، فقال إبراهيم عليه السلام : « رب أرنى كيف تطمئن نفسى ؟ فإنى مؤمن بذلك والنفس لاتطمئن إلا برؤية العين .

وثالثها — أن الأنبياء كلما زيدت معجزاتهم يكون أتم لمعانيهم وفضلهم ، والأولياء كلما زيدت كراماتهم يكون وجلهم أكثر حذراً أن يكون ذلك من الاستدراج لهم ، وأن يكون سبباً لسقوط منزلتهم عند الله .

ويقول بعض العلماء من المتكلمين والصوفية إن الأولياء لهم كرامات شبه إجابة الدعاء والإخبار بمجيء زيد من سفره ، وعافيته من مرضه ، فأما جنس ما هو معجزة للأنبياء كإحياء الموتى وحصول إنسان لا من أبوين وتسبيح الحصى فلا يكون للأولياء .

أما المعتزلة وبعض الأشعرية فينكرون وقوع كرامات الأولياء وجوازها .

وقالت طائفة بمنع جواز الخوارق للأنبياء والأولياء جميعاً .

قال المجوزون للكرامات إن الكرامة جائزة ، إذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال ، إذ هى أمر يتصور فى العقل حصوله من غير أن يؤدى إلى رفع أصل من الأصول ، فواجب وصفه سبحانه بالقدرة على إيجاده للولى وإذا وجب كونه مقدور الله تعالى فلا شيء يمنع جواز حصوله .

وقالوا : إن انخراق العادة ليس مما ينكره المتكلمون لأنه جائز مع القول بالفاعل المختار .

ولا مما ينكره الحكماء ، لأنهم يقولون بأن للنفوس الزكية قوى ربما تؤثر فى أكثر الأجسام التى فى عالم الكون والفساد .

أما وقوع الكرامة فقد استدلوا عليه بقصة أصحاب الكهف وبقائهم فى النوم أحياء سالمين مدة ثلثمائة سنة وتسع سنين ، كما ورد فى القرآن .

واستدلوا عليه بأخبار كثيرة : منها ما أخرج فى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « لم يتكلم فى المهد إلا ثلاثة : عيسى بن مريم عليه السلام ، وصبى

فى زمن جريج الناسك ، وصبى آخر . أما عيسى فقد عرفتموه ، وأما جريج فكان رجلا عابدا ببنى إسرائيل ، وكانت له أم فكان يوما يصلى إذ اشتاقت إليه أمه فقالت : يا جريج، فقال: يارب ، الصلاة خير أم رؤيتها ؟ ثم صلى ، فدعته ثانيا فقال مثل ذلك حتى قال ثلاث مرات ، وكان يصلى ويدعها فاشتد ذلك على أمه، قالت: اللهم لا تمته حتى تريه المومسات ، وكانت زانية هناك ، فقالت لهم: أنا أفتن جريجا حتى يزنى،فأتته فلم تقدر على شىء ؛ وكان هناك راع يأوى بالليل إلى أصل صومعته ، فلما أعياها راودت الراعى عن نفسه فأتاها فولدت ثم قالت : ولدى هذا من جريج ، فأتاه بنو إسرائيل وكسروا صومعته وشتموه ، فصلى ودعا ثم نخس الغلام، فقال أبو هريرة : كأنى أنظر إلى النبى صلى الله عليه وسلم حين قال بيده : يا غلام من أبوك ؟ فقال :الراعى ، فندم القوم على ما كان منهم واعتذروا إليه وقالوا : نبنى صومعتك من ذهب أو فضة ، فأبى عليهم ، وبناها كما كانت ؛

وأما الصبى الآخر : فإن امرأة كان معها صبى لها ترضعه ، إذ مر بها شاب جميل ذو شارة حسنة ، فقالت : اللهم اجعل ابنى مثل هذا ، فقال الصبى : اللهم لاتجعلنى مثله ، ثم مرت بها امرأة ذكروا أنها سرقت وزنت وعوقبت فقالت : اللهم لا تجعل ابنى مثل هذه . فقال الصبى : اللهم اجعلنى مثلها فقالت له أمه فى ذلك . فقال : إن الشاب كان جبارا من الجبابرة فكرهت أن أكون مثله ، وإن هذه قيل إنها زنت ولم تزن ، وقيل إنها سرقت ولم تسرق ، وهى تقول : حسبى الله ؛

ومن هذه الأخبار خبر الغار ، وهو مشهور فى الصحاح عن الزهرى عن سالم عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : انطلق ثلاثة رهط ممن كان قبلكم فآواهم المبيت فى غار فدخلوه . فانحدرت صخرة عن الجبل وسدت عليهم باب الغار ، فقالوا : والله لاينجيكم من هذه الصخرة الا الدعاء بصالح أعمالكم ، فقال رجل منهم : كان لى أبوان شيخان كبيران وكنت لا أغبق قبلهما ، فناما فى ظل شجرة يوما فلم أبرح عنهما وجلب لها غبوقهما فجئتهما به فوجدتهما نائمين فكرهت أن أوقظهما وكرهت أن أغبق قبلهما ، فقمت والقدح فى يدى انتظر استيقاظهما حتى ظهر الفجر فاستيقظا فشربا غبوقهما . اللهم إن كنت فعلت هذا ابتغاء وجهك فافرج عنا مانحن فيه من هذه الصخرة فانفرجت انفراجا لا يستطيعون الخروج منه ؛

ثم قال الآخر :كانت لى ابنة عم وكانت أحب الناس إلى فراودتها عن نفسها حتى ألمت بها سنة من السنين فجاءتنى وأعطيتها مالا عظيما على أن تخلى بينى وبين نفسها فلما قدرت عليها قالت : لا يجوز لك أن تفك الخاتم إلا بحقه فتحرجت من ذلك العمل وتركتها وتركت المال معها ، اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه فانفرجت الصخرة ، غير أنهم لا يستطيعون الخروج منها ؛

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم قال الثالث : اللهم إنى استأجرت أجراء فأعطيتهم أجورهم غير رجل واحد ترك الذى له وذهب فثمرت أجرته حتى كثرت منها الأموال فجاءنى بعد حين ، وقال : يا عبدالله أدّ لى أجرتى ، فقلت له : كل ما ترى من أجرتك من الإبل والغنم والرقيق ، فقال : ياعبد الله أتهزأ بى ؟ فقلت : إنى لا أستهزئ بك فخذ ذلك كله ، اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه ، فانفرجت الصخرة عن الغار فخرجوا يمشون . وهذا حديث حسن صحيح متفق عليه .

وقد نقلوا كرامات عن الصحابة كالذى روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه من أنه بعث جيشا وأمّر عليهم رجلا يدعى سارية بن الحصين ، فبينما عمر يوم الجمعة يخطب جعل يصيح فى خطبته وهو على المنبر : «ياسارية ، الجبل الجبل !» . قال علىّ ابن أبى طالب كرم الله وجهه : فكتبت تاريخ تلك الكلمة ، فقدم رسول مقدم الجيش فقال : يا أمير المؤمنين غزونا يوم الجمعة فى وقت الخطبة فهزمونا فإذا بإنسان يصيح : «ياسارية ، الجبل الجبل !» فأسندنا ظهورنا إلى الجبل . فهزم الله الكفار وظفرنا بالغنائم العظيمة ببركة ذلك الصوت .

وقد روى أيضاً لجماعة من التابعين كرامات كثيرة ، وكذلك لطبقات أخرى من بعدهم مثل مالك بن دينار ورابعة العدوية وسهل بن عبد الله الذى يروى عنه أنه كان يقول : من زهد فى الدنيا أربعين يوماً صادقاً مخلصاً فى ذلك تظهر له الكرامات من الله عز وجل ، ومن لم يظهر له ذلك فلما عدم فى زهده من الصدق والإخلاص .

قال صاحب اللمع : وسمعت أبا الحسن البصرى رحمه الله يقول : كان بعبادان رجل أسود فقير يأوى الخرابات ، فحملت معى شيئاً وطلبته فلما وقعت عينه علىّ تبسم ، وأشار بيده إلى الأرض فرأيت — يعنى الأرض كلها — ذهباً يلمع ، ثم قال لى : هات ما معك ، فناولته ما كان معى وهربت منه فهالنى أمره .

وقال صاحب اللمع أيضاً : سمعت حمزة بن عبد الله العلوى يقول : دخلت على أبى الخير التيناتى وكنت قد اعتقدت فى سرى فيما بينى وبين الله تعالى أن أسلم عليه وأخرج ولا أتناول عنده الطعام ثم دخلت وسلمت عليه وودعته وخرجت من عنده ، فلما تباعدت من القرية فإذا به وقد حمل معه طعاما وقال لى : يافتى ، كل هذا فقد خرجت الساعة من اعتقادك .

قال ابن حزم فى كتابه الفصل : وذهب أهل الحق إلى أنه لا يقلب أحد عينا ولا يحيل طبيعة إلا الله عز وجل لأنبيائه فقط سواء تحدوا بذلك أو لم يتحدوا وكل ذلك آيات لهم عليهم الصلاة والسلام تحدوا بذلك أم لا ، والتحدى لا معنى له وإنه لا يمكن وجود شىء من ذلك لصالح ولا لساحر ولا لأحد غير الأنبياء ...

وهذا هو الحق الذى لا يجوز غيره ، برهان ذلك قوله عز وجل : « وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته » .

فقد وجب أن كل ما فى العالم مما قد رتبه الله على ما هو عليه من فصوله الذاتية وأنواعه وأجناسه، فلا يتبدل شيء منه قطعياً إلا حيث قام البرهان على تبدله ، وليس ذلك إلا على أحد وجهين : إما استحالة معهودة جارية على رتبة واحدة ، وعلى ما بنى الله تعالى عليه العالم من استحالة المنى حيوانا والنوى والبذور شجرة ونباتا وسائر الاستحالات والمعهودات .

وإما استحالة لم تعهد قط ، ولابنى الله تعالى العالم عليها . وذلك قد صح للأنبياء عليهم السلام شواهد لهم على صحة نبوتهم ووجود ذلك بالمشاهدة ممن شهدهم ونقله إلى من لم يشاهدهم بالتواتر الموجب للعلم الضرورى ، فوجب الإقرار بذلك وبقى ما عدا أمر الأنبياء عليهم السلام على الامتناع . فلا يجوز ذلك البتة لا من ساحر ، ولا من صالح بوجه من الوجوه . لأنه لم يقم برهان بوجود ذلك ولا صح به نقل ، وهو ممتنع فى العقل ولا فرق بين من ادعى شيئا مما ذكرنا لفاضل وبين دعوى الرافضة رد الشمس على على بن أبى طالب مرتين ، وكذلك دعوى النصارى لرهبانهم وقدمائهم ، فإنهم يدعون لهم من قلب الأعيان أضعاف ما يدعيه هؤلاء ، وكذلك دعوى اليهود لأحبارهم أن رجلا منهم رحل من بغداد إلى قرطبة فى يوم واحد ، وأنه ثبت قرنين فى رأس رجل مسلم من بنى الإسكندرانى كان يسكن بقرطبة عند باب اليهود . وهذا كله باطل ممنوع .

وقال ابن حزم أيضاً : وكذلك ما ذكر عمن ليس نبيا من قلب عين أو إحالة طبيعة فهو كذب إلا ما وجد من ذلك فى عصر نبى ، فإنه آية كذلك لذلك النبى .

وذلك الذى ظهرت عليه آية بمنزلة الجذع الذى ظهر فيه الحنين ، والذراع الذى ظهر فيه النطق والعصا التى ظهرت فيها الحياة وسواء كان الذى ظهرت فيه الآية صالحا أو فاسقا .

فلو جاز ذلك بعد موت النبى لأشكل الأمر ولم تكن فى أمن فى دعوى من ادعى أنها آية لذلك الفاضل ، ولذلك الفاسق والإنسان من الناس يدعيها آية له . . . وليس كذلك ما كان فى عصر النبى لأنه لا يكون إلا من قبل النبى وبإخباره وبإنذاره فبدت بذلك أنها له لا للذى ظهرت منه .

قال أبو محمد « بن حزم » : وأما الذى روى فى ذلك عن الثلاثة أصحاب الغار وانفراج الصخرة ثلثا ثلثا عندما ذكروا من أعمالهم فلا تعلق لهم به لأن تكسير الصخرة ممكن فى كل وقت ، ولكل أحد بلا إعجاز ، وما كان هكذا فجائز وقوعه بالدعاء وبغير الدعاء ، لكن وقع وفاقا لتمنيهم كمن دعا فى موت عدوه أو تفريج همه ، أو بلوغ أمنيته فى دنياه . ولقد حدثنى حكيم بن منذر بن سعيد أن أباه رحمه الله كان فى جماعة فى سفرة فى صحراء فعطشوا وأيقنوا بالهلكة ونزلوا فى ظل جبل ينتظرون الموت . قال : فأسندت رأسى إلى حجر ناتئ فتأذيت به فقلعته فاندفع الماء العذب من تحته فشربنا

وتزودنا ، ومثل هذا كثير ، وحتى لو كانت معجزة لوجب أن يكونوا أنبياء ، أو لولى ممن فى زمن نبى لابد مما قدمناه .

قال أبو محمد : « ولا عجب أعجب من قول من يجيز قلب الأعيان للساحر ، وهو عندهم فاسق أو كافر ويجيز مثل ذلك للصالح وللنبى ، فقد جاز عندهم قلب الأعيان للنبى وللصالح وللفاسق وللكافر ، فوجب أن قلب الأعيان جائز من كل واحد ، وبؤساً لقول أدى مثل هذا » .

وظاهر ما فى احتجاج ابن حزم من قوة ، ولئن لم يعرض لتأويل كل ماروى فى الأخبار من الكرامات المشكل تأويلها كحديث من تكلم فى المهد من الصبيان فلعله اعتبرها من الوقائع المروية بالأحاديث التى يجوز الشك فيها ولا تبنى العقائد عليها . ولولا أن ابن حزم من الظاهرية الذين يتبعون النصوص بلا تأويل لقلنا إنه قد يجعلها من باب التمثيل .

ولما كان إنكار الكرامات ربما كان موهما إنكار إجابة الدعاء، فإن الدعاء قد يكون بشىء خارق للعادة ؛ ومن هنا تصدى ابن حزم لحل هذا الإشكال فقال :

« فإن اعترضوا بقول الله تعالى : « وقال ربكم ادعونى استجب لكم » وبقوله تعالى : « أجيب دعوة الداع إذا دعان » ، فهذا حق ؛ وإنما هو بلا شك فى الممكنات التى علم الله أنها تكون ، لا فيما علم الله تعالى أنها لا تكون ، ولا فى المحال ؛

ونسألهم عمن دعا الله تعالى أن يجعله نبيا ، أو أن ينسخ دين الإسلام ، أو بأن يجعل القيامة قبل وقتها ، أو يمسخ الناس كلهم قردة ، أو بأن يجعل له عينا ثالثة ، أو بأن يدخل الكفار الجنة والمؤمنين النار أو ما أشبه هذا . فإن أجازوا كل هذا كفروا ولحقوا مع كفرهم بالمجانين ، وإن منعوا من كل هذا تركوا استدلالهم بالآيات المذكورة ، وصح أن الإجابة إنما تكون فى خاص من الدعاء لا فى العموم » .

أما الطائفة القائلة بامتناع الخارق للعادة معجزة كان أو كرامة فقد قالوا : إن تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا ، وأوانى البيت رجالا كملا ، وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب ولا أم ، ولجاز كون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بأن يعدم المدعى عقب دعواه بلا مهلة ، ويوجد مثله فى آن إعدامه ، فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى مافى ذلك من الخبط والإخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة ، والمفاسد التى تنافى نظام المعاش والمعاد ، أو يجوز حينئذ أن يكون الآتى بالأحكام الشرعية فى الأوقات المتفرقة أشخاصا مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة ، وأن يكون الشخص الذى تتقاضاه دينك غير الذى كان عليه الدين .

وأهل هذه الطائفة مختلفون مع المتكلمين والصوفية وقد نقض أدلتهم هؤلاء وهؤلاء بل ادعوا أنهم لا يثبتون النبوة أصلا ، فهم خارجون عن الدين لكنهم لم يصرحوا بإنكار النبوة ، وليس يمتنع أن ينكروا الخوارق من غير أن ينكروا النبوة ؛

د — نبوة النساء وولايتهن وصلة المرأة بالتصوف الإسلامى .

لا نعرف خلافا فى جواز الولاية وما يتبعها من الكرامة والعرفان للنساء، وإنما حصل الخلاف فى نبوة النساء ؛

ويقول ابن حزم : « هذا فصل لا نعلمه حدث التزاع فيه إلا عندنا بقرطبة وفى زماننا — وابن حزم ولد سنة ٣٨٤ ﻫ وتوفى سنة ٤٥٦ ﻫ — فإن طائفة ذهبت إلى إبطال كون النبوة فى النساء جملة ، وبدعت من قال ذلك ، وذهبت طائفة إلى القول بأنه قد كانت فى النساء نبوة ، وذهبت طائفة إلى التوقف فى ذلك » ؛

وكلام ابن حزم صريح فى أنه لا نزاع فى عدم حصول رسالة للنساء بدليل قوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم » ولم يدع أحد أن الله تعالى أرسل امرأة وإنما الكلام فى النبوة ؛

والفرق بين النبوة والرسالة أن النبوة مأخوذة من الإنباء وهو الإعلام ، فمن أوحى إليه الله علما مما يكون قبل أن يكون ، أو أمراً ما مع يقينه يقينا ضروريا بصحة ما أوحى إليه كعلمه مما أدرك بحواسه وبديهة عقله فهو نبى وذلك يكون بواسطة الملك ؛

أما الرسول فهو من أوحى إليه بدين يتبعه ويبلغه إلى الناس ، وقد جاء القرآن بأن الله عز وجل أرسل ملائكته إلى نساء فأخبروهن بوحى حق من الله تعالى ، فبشروا أم إسحاق بإسحاق ؛ وقد أرسل جبريل إلى مريم أم عيسى عليهما السلام فخاطبها وقال لها : « إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا » ووجدنا أم موسى عليهما السلام قد أوحى الله إليها بإلقاء ولدها فى اليم وأعلمها أنه سيرده إليها ويجعله نبيا مرسلا . ويدرك كل ذى تمييز صحيح أنها لو لم تكن واثقة بنبوة الله لها لكانت بإلقائها ولدها فى اليم برؤيا تراها أو بما يقع فى نفسها فى غاية الجنون ؛

وتبين من هذا البحث أن المسلمين لم يتنازعوا فى جواز النبوة والولاية للنساء ، ولا مانع من ذلك شرعا ولا عقلا ، وقد اتفقوا على عدم وقوع الرسالة للنساء ، كما اتفقوا على وقوع الولاية لهن واختلفوا فى وقوع النبوة على الوجه الذى بيناه ؛ وفى هذا دليل على أن مجال الوحى والإلهام يستوى النساء فيه والرجال ، فلا عائق يعوق المرأة عن أن تسمو بروحها إلى أقصى غايات السمو المقدورة للبشر ، بأن تصل إلى مرتبة العرفان والولاية ، وتشهد من جلال حضرة الربوبية مالا يشهده سائر البشر . وقد بلغت نساء هذه الدرجة الرفيعة فى عصور النهضة والرقى منذ نشأة التصوف الإسلامى . وترجم الشعرانى فى كتاب الطبقات لأربعمائة وست وثلاثين من الصوفية الأخيار ، بينهن ست عشرة امرأة ، كلهن من الطراز الأول بين أهل التصوف من أمثال معاذة العدوية ، ورابعة العدوية ، والسيدة عائشة بنت جعفر الصادق ، والسيدة نفيسة ابنة الحسن بن زيد ، وهو لم يستوعب الصوفيات من النساء ، بل اقتصر على جماعة منهن

وجعل عنوان الفصل المختص بالنساء « فصل فى ذكر جماعة من عباد النساء رضى الله عنهن » .

وما يكون لأحد أن يزعم أن فى الإسلام نزوعا إلى الغض من الجانب الروحى للمرأة بعد الذى بيناه من استعدادها لمراتب الصوفية العليا التى تكشف فيها حجب الغيوب وتفيض على صاحبها الكرامات .

وما فى أحكام الشرع الإسلامى من وجوه التفرقة أحيانا بين المرأة والرجل يرجع إلى أمور مادية متصلة بالمادة كما فى التفاوت فى الإرث ، والتفاوت فى الشهادة لا يبعد عن هذا النوع ، فإن ضعف الذاكرة المعلل به نقص شهادتها ليس حيفاً بكمالها الروحى ولا باستعدادها للسمو الدينى .

وقد ناقش ابن حزم فى كتابه « الفِصَل » آراء من يفضلون الرجال على النساء مناقشة تدل على أن فكرة التساوى فى الفضل بين النساء والرجال كانت من الأفكار المؤيدة بين علماء المسلمين ، وكان لها أنصار من طراز الإمام ابن حزم الظاهرى .

قال أبو محمد : وقد قال قائل ممن يخالفنا فى هذا : قال الله عز وجل : « وليس الذكر كالأنثى » فقلنا وبالله التوفيق : فإذاً أنت — عند نفسك — أفضل من مريم وعائشة وفاطمة ؛ لأنك ذكر وهؤلاء إناث ؟ فإن قال هذا لحق بالنوكى وكفر ، فإن سأل عن معنى الآية قيل له الآية على ظاهرها ولا شك فى أن الذكر ليس كالأنثى لأنه لو كان كالأنثى لكان أنثى ، والأنثى أيضاً ليست كالذكر ، لأن هذه أنثى وهذا ذكر وليس هذا من الفضل فى شىء البتة ، وكذلك الحمرة غير الخضرة ، والخضرة ليست كالحمرة ، وليس هذا من باب الفضل . فإن اعترض معترض بقول الله تعالى : « وللرجال عليهن درجة » قيل له إنما هذا فى حقوق الأزواج على الزوجات ، ومن أراد حمل هذه الآية على ظاهرها يلزمه أن يكون كل يهودى وكل مجوسى وكل فاسق من الرجال أفضل من أم موسى وأم عيسى وأم إسحاق عليهم السلام ومن نساء النبى صلى الله عليه وسلم وبناته ، وهذا كفر ممن قاله بإجماع الأمة .

وكذلك قوله تعالى : « أومن ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين » إنما ذلك فى تقصيرهن فى الأغلب عن المحاجّة لقلة دربتهن ، وليس فى هذا ما يحط من الفضل عن ذوات الفضل منهن . فإن شغب مشغب بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما رأيت من ناقصات عقل ودين أسلب للب الرجل الحازم من إحداكن » قلنا له وبالله التوفيق : إن حملت هذا الحديث على ظاهره فيلزمك أن تقول إنك أتم عقلا ودينا من مريم وأم موسى وأم إسحاق ومن عائشة وفاطمة . فإن تمادى على هذا سقط الكلام معه ولم يبعد عن الكفر ، وإن قال : لا ، سقط اعتراضه واعترف بأن من الرجال من هو أنقص دينا وعقلا من كثير من النساء ، فإن سأل عن معنى هذا الحديث ، قيل له قد بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وجه ذلك النقص ، وهو كون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل ، وكونها إذا حاضت لا تصلى ولا تصوم وليس هذا بموجب

نقصان الفضل ولا نقصان الدين أو العقل فى غير هذين الوجهين فقط ؛ إذ بالضرورة ندرى أن فى النساء من هن أفضل من كثير من الرجال وأتم دينا وعقلا فى غير الوجوه التى ذكرها النبى صلى الله عليه وسلم وهو عليه السلام لا يقول إلا حقاً ، فصح يقينا أنه إنما عبر عليه السلام ما قد بينه فى الحديث نفسه من الشهادة والحيض فقط ، وليس ذلك مما بنقص الفضل ، فقد علمنا أن أبا بكر وعمر وعليا لو شهدوا زنا لم يحكم بشهادتهم ، ولو شهد به أربعة منا عدول فى الظاهر حكم بشهادتهم ، وليس ذلك بموجب أننا أفضل من هؤلاء المذكورين ، وكذلك القول فى شهادة النساء ، فليست الشهادة من باب التفاضل فى ورد ولا صدر ، لكن نقف فيها عند ماحده النص فقط ، ولاشك عند كل مسلم فى أن صواحبه من نسائه وبناته عليهم السلام — كخديجة وعائشة وفاطمة وأم سلمة — أفضل دينا ومنزلة عند الله تعالى من كل تابع أتى بعدهن ، ومن كل رجل يأتى فى هذه الأمة إلى يوم القيامة ، فبطل الاعتراض بالحديث المذكور ، وصح أنه على ما فسرناه وبيناه والحمد لله رب العالمين .

قال أبو محمد : فإن اعترض معترض بقول النبى صلى الله عليه وسلم : كمل من الرجال كثير ، ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وامرأة فرعون . فإن هذا الكمال إنما هو الرسالة والنبوة التى انفرد بها الرجال وشاركهم بعض النساء فى النبوة ، وقد يتفاضلون أيضا فيها فيكون بعض الأنبياء أكمل من بعض ويكون بعض الرسل أكمل من بعض . قال الله عز وجل : « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات » فإنما ذكر فى هذا الخبر من بلغ غاية الكمال فى طبقته ولم يتقدمه منهم أحد ، وبالله تعالى التوفيق .

فإن اعترض معترض بقوله عليه السلام : « لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة » فلا حجة له فى ذلك ، لأنه ليس امتناع الولاية فيهن بموجب لهن نقص الفضل ، فقد علمنا أن ابن مسعود وبلالا وزيد بن حارثة رضى الله عنهم لم يكن لهم حظ فى الخلافة وليس بموجب أن يكون الحسن وابن الزبير ومعاوية أفضل والخلافة جائزة لهؤلاء غير جائزة لأولئك ، ومنهم فى الفضل مالا يجهله المسلم .

مبنى التصوف — كما يتبين مما أسلفنا على الإيمان والصدق والإخلاص فهو العلم الذى يصور المثل الخلقى الإسلامى الأعلى : سئل سحنون عن التصوف فقال : ألا تملك شيئا ولا يملكك شىء ؛ وقال بشر الحافى لسرى السقطى رحمهما الله : إن الله خلقك حرا ، فكن كما خلقك : لا ترائى أهلك فى الحضر ، ولا رفقتك فى السفر ، اعمل لله ودع الناس عنك .

وقال الجنيد رحمه الله : آخر مقام العارف الحرية .

وإذا كان الصوفية هم بناة المثل الأخلاقى الإسلامى الأعلى فإن للمرأة حظاً غير منقوص فى تشييد هذا الهيكل العظيم .

وإنا لنجد فى كتب التصوف والأخلاق ذكراً لمتصوفات سيرتهن شاهد ومثل يحتذى .

قال الجاحظ(١) :

« والناسكات المتزهدات من النساء المذكورات فى الزهد والرياسة من نساء الجماعة أم الدرداء ومعاذة العدوية ورابعة القيسية .

« ومن نساء الخوارج السجا وحمادة الصفوية وغزالة الشيبانية قتلن جميعا وصلبت السجا وحمادة وقتل خالد بن عتاب غزالة وكانت امرأة صالح ابن نوح »

ومن نساء الغالية الميلاء وحميدة وليلى الناعطية »

ولسنا نعرف مؤلفات فى التصوف للنساء ولكنا نعرف من آثارهن وأشعارهن وأخبارهن ما يقوم مقام الكتب المدونة ، ويدل على ما لبعضهن من منزلة الإمامة كرابعة التى سنعرض لسيرتها .

٥ — رابعة العدوية :

هى رابعة بنت إسماعيل العدوية (٢) البصرية . ولقبها ابن خلكان بأم الخير وذكر أنها مولاة آل عتيك (٣) .

قال الأستاذ ماسينيون فى كتابه فى أصول الاصطلاحات الصوفية(Massignon : *Essai sur les Origines du Lexique technique de la mystique musulmane*) :

« وكانت فى أول أمرها تعزف بالمعازف ثم تابت وقد خلفت مقطوعات تعبر عن حدة عشق مؤثرة ، وقضت حياتها بالبصرة وكأنها مسجونة ، وبها ماتت فى سن لا تقل عن ثمانين سنة ، وذلك فى عام ١٨٥ هـ (٨٠١ م) ، وتركت فى الإسلام شذاً من ولايتها لا يزال أريجاً . ولم تكن وفاتها سنة ١٣٥ هـ (٧٥٢ م) كما زعموه ليجعلوا منها تلميذة للحسن البصرى ، وأدلة ذلك صداقتها لرباح وكونها لقيت الثورى الذى جاء البصرة بعد سنة ١٥٥ هـ ، ومن الأدلة ما رووا من خطبة محمد بن سليمان الذى ولى البصرة من قبل العباسيين منذ سنة ١٤٥ هـ إلى ١٧٢ هـ وقد قالوا إنها ولدت فى العام الذى بدأ فيه الحسن البصرى مجالس تعليمه ، وذلك يوافق سنة ٩٥ أو سنة ٩٦ هـ .

وقد استعملت فى غير تهيب كلمة الحب فى العشق الإلهى معتمدة على ما جاء فى القرآن ... وبرئت من مرض خطير أصابها فانقطعت عن قيام الليل ، لكن الملائكة هتفت بها فى جنح الليل فتنبهت إلى ما فقدته وعادت إلى سنتها » .

وفى كتاب الاشتقاق لابن دريد : « ولد عمران الأسد والحجر فولد الأسد العتيك ... واشتقاق العتيك من قولهم عتك عليه إذا حمل

---

(١) كتاب الحيوان ، ج ٥ ، ص ١٧٠ .

(٢) عدى كغنى : قبيلة ، وهو عدوى وعديى كحنفى .

(٣) عتيك كأمير : فخذ من الازد ، والنسبة عتكى محركة . والمولى العتيق ، وهم موالى بنى هاشم اى عتقاؤهم .

إما بسيف أو غيره وعتك على يمين فاجرة إذا أقدم عليها » .

ولم نر أحداً ممن ترجموا لها ذكر تاريخ ميلادها ، ثم إنهم اختلفوا فى تاريخ وفاتها فمن قائل إنها توفيت سنة خمس وثلاثين ومائة ، ومن قائل بل توفيت سنة خمس وثمانين ومائة .

وقال الشعرانى فى الطبقات : « وكانت بعد أن بلغت ثمانين سنة كأنها شن بال تكاد تسقط إذا مشت ، وكان كفنها لم يزل موضوعاً أمامها وكان بموضع سجودها . وهذا يدل على أنها عاشت أكثر من ثمانين عاماً » .

وذكر ابن خلكان أن قبرها يزار وهو بظاهر القدس من شرقيه على رأس جبل يقال له الطور ، لكن ياقوت الحموى ذكر أن هذا القبر ليس قبر رابعة العدوية إنما قبرها بالبصرة ، أما القبر الذى على جبل القدس فهو قبر رابعة زوجة أحمد بن أبى الحوارى الكاتب ، وقد اشتبه على الناس » .

ولسنا نعرف شيئاً عن نشأة رابعة وحياتها من قبل أن تكون صوفية فإنها لم تولد صوفية بالضرورة ولم يعن المؤرخون إلا بالجانب الصوفى منها .

وجاء فى دائرة المعارف للبستانى ما نصه :

« وفى بعض الروايات أنها تابت عن يد ذى النون المصرى ، وذلك أنها كانت فى سفينة مع جماعة يشربون الخمر فاتفق ركوب ذى النون(١) تلك السفينة لغرض له فى بحر النيل فطلبت إليه رابعة على سبيل التهكم أن يسمعهم شيئاً من غنائه كما أسمعوه ، فأنشد :

أحسن من قينة ومزمار
فى غسق الليل نفحة القارى
ياحسنه والجليد (٢) يسمعه
بطيب صوت ودمعه جارى
وخده فى التراب منعفر
وقلبه فى محبة البارى
يقول : يا سيدى ويا سندى
أشغلنى عنك ثقل أوزارى

وكانت بذلك توبة رابعة على يده » .

وعقب على ذلك صاحب دائرة المعارف بقوله :

« ولكن يظهر أن هذه القصة مصنوعة ، لبعد العهد بين ذى النون ورابعة كما يعرف من تاريخ وفاتهما » .

وشواهد الوضع فى هذه القصة كثيرة ، فإنا لا نعرف أن رابعة العدوية زارت مصر وإن ابتدعت لها الأساطير قبراً بجوار الإمام يزار ويتبرك به .

---

(١) ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ (٨٥٩ م) .

(٢) الجليد الصقيع ، والجليد كالجلد الرجل القوى .

والشعر الذى فى الرواية فيه من الغثاثة ومن اللحن ما يقطع الصلة بينه وبين عصر رابعة العدوية ويظهر أوضح ظهور أنه من شعر العصور المتأخرة .

هذا وقد ذكر ماسينيون فى مجموعة النصوص المتعلقة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام أن رابعة خطبها أبو عبيدة عبد الواحد بن زيد مع علو شأنه فهجرته أياماً حتى شفع له إليها إخوانه ، فلما دخل عليها قالت له : يا شهوانى اطلب شهوانية مثلك ، وذكر فى كتابه فى اصطلاحات الصوفية أن والى البصرة خطبها ، وما أظن أن والى البصرة أو عبد الواحد بن زيد كان يرضى أن يخطب امرأة كانت تشرب الخمر فى السفن النيلية وتغنى للندمان .

وليس فيما بين أيدينا من المراجع ما يدل على أن رابعة العدوية كانت متزوجة بل المأخوذ من الروايات عن حياتها أنها كانت بعبادتها وحبها لله فى شغل عن الزواج والولد، وقد ردت من خطبها .

وفى مجموع الأستاذ « ماسينيون » وفى غيره :

« نظرت رابعة إلى رباح وهو يقبل صبياً من أهله ويضمه إليه فقالت : أتحبه ؟ قال : نعم ، قالت : ما كنت أحسب أن فى قلبك موضعاً فارغاً لمحبة غيره تبارك اسمه . قال : فصرخ رباح وسقط مغشياً عليه : ثم أفاق وهو يمسح العرق عن وجهه ويقول : رحمة منه تعالى يكم ألقاها فى قلوب العباد للأطفال » .

وليس من شأن زوجة أو والدة مهما بلغ بها التصوف أن تنكر الحنو على الأطفال .

عاشت رابعة العدوية فى القرن الثانى من الهجرة وماتت فى أخريات هذا القرن ، كما يرجحه أكثر من كتبوا سيرتها .

ويقول ابن خلكان عنها : « كانت من أعيان عصرها وأخبارها فى الصلاح مشهورة » .

ويقول عنها صاحب كتاب « مرآة الجنان وعبرة اليقظان » الإمام أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعى المتوفى سنة ٧٦٨ هـ : « السيدة الولية ذات المقامات العلية والأحوال السنية » .

ويقول عنها الأستاذ ماسنيون وعن رابعة(١) القيسية ما تعريبه : « هاتان الزاهدتان — وكلتاهما من أهل المذهب البصرى — كان تحمسهما لحياة الزهد مؤدياً إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة وإلى البحث فى فروض دقيقة فى العمليات والعقائد ، ورابعة تعتبر عند الباحثين فى أمور الولاية والأولياء أعظم ولية » .

وعندى أن من التعسف أن ينسب إلى رابعة العدوية وصاحبتها التصدى لمعالجة دقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية .

ولقد كان العصر الثانى الهجرى عصر نشأة التصوف وعصر بداية تطوره الأول ، إذ نشأ لفظ « الصوفى » عبارة عن العابد الزاهد اللابس للصوف

(١) المتوفاة حوالى ١٩٥ هـ (٧١٠ م) .

ثم صار يدل مع ذلك على العناية بحال القلوب إلى جانب التمسك بالعبادات الظاهرة . ونجد فى تاريخ رابعة العدوية ما يدل على حرصها على التحقق بهذه المعانى ، فقد كانت تلبس الصوف . وكانت تستكثر من العبادة ، وكانت من أزهد الناس فى الدنيا .

روى الشعرانى : «أنها كانت ترد ما أعطاه الناس لها وتقول: ما لى حاجة بالدنيا» .

وذكر صاحب مرآة الجنان وابن خلكان عن ابن الجوزى فى كتابه « صفوة الصفوة » بإسناد له متصل إلى عبدة بنت أبى شوال ، وكانت من خيار إماء الله وكانت تخدم رابعة قالت : كانت رابعة تصلى الليل كله ، فإذا طلع الفجر هجعت فى مصلاها هجعة خفيفة حتى يسفر الفجر ، فكنت أسمعها تقول إذا وثبت من مرقدها ذلك وهى فزعة : يا نفس كم تنامين ؟ وإلى كم تنامين ؟ يوشك أن تنامى نومة لا تقومين منها إلا لصرخة يوم النشور . وكان هذا دأبها دهرها حتى ماتت .

ولما حضرتها الوفاة ودعتنى وقالت : يا عبدة لا تؤذنى بموتى أحداً وكفنينى فى جبتى هذه ؛ وهى جبة من شعر كانت تقوم فيها إذا هدأت العيون .

قالت : فكفنتها فى تلك الجبة وفى خمار صوف كانت تلبسه ، ثم رأيتها بعد ذلك بسنة أو نحوها فى منامى عليها حلة استبرق وخمار من سندس أخضر لم أر قط شيئاً أحسن منه . فقلت : يارابعة ، مافعلت بالحلة التى كفنتاك فيها وخمار الصوف ؟ قالت : إنه والله نزع عنى وأبدلت به ما ترينه على ، فطويت أكفانى وختم عليها ورفعت فى عليين ليكمل لى بها ثوابها يوم القيامة ، فقلت لها : ألهذا كنت تعملين أيام الدنيا ؟ فقالت : وما هذا عند ما رأيت من كرامة الله تعالى لأوليائه ؟ ... قلت : فمرينى بأمر أتقرب به إلى الله عز وجل ، قالت : عليك بكثرة ذكره ، يوشك أن تغتبطى بذلك فى قبرك

ويدل ما ذكرنا على أنها كانت تلبس الصوف وما إليه من ثياب الشعر ، وأنها كانت كثيرة العبادة منصرفة عن الدنيا .

أما اهتمامها بروح العبادة وما يحدث فى النفس من آثارها فيدل عليه كثير مما روى من أقوالها .

كانت تقول : استغفارنا يحتاج إلى استغفار .
وكانت تقول : ما ظهر من أعمالى لا أعده شيئاً .
ومن وصاياها : اكتموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم .

ويقول ماسينيون فى كتابه فى أصول اصطلاحات الصوفية : إنها استعملت فى غير تهيب كلمة الحب فى العشق الإلهى معتمدة على ما ورد فى القرآن من ذلك ، وكان من قبلها يتحرجون من كلمة الحب فى ذلك المقام .

ولعل أظهر ما تميزت به رابعة العدوية كلامها فى الحب والمحبة كما فى كتاب « مدارج السالكين » : هى سمة الطائفة وعنوان الطريقة ومعقد النسبة ، يعنى سمة هذه الطائفة المسافرين إلى ربهم ، وهم الذين قعدوا على الحقائق وقعد من سواهم

على الرسوم ،وعنوان طريقتهم أى دليلها، والمحبة تدل على صدق الطالب وأنه من أهل الطريق ، ومعقد النسبة أى النسبة التى بين الرب وبين العبد فإنه لا نسبة بين الله وبين العبد إلا محض العبودية من العبد ، والألوهية من الرب ، وليس فى العبد شيء من الألوهية ولا فى الرب شيء من العبودية ، ومعقد نسبة العبودية هو المحبة ، فالعبودية معقودة بها بحيث متى انحلت المحبة انحلت العبودية ؛

ولا تحد المحبة بحد أوضح منها،فالحدود لا تزيدها إلا خفاء وجفاء ، فحدها وجودها ، ولا توصف المحبة بوصف أظهر من المحبة ، وإنما يتكلم الناس فى أسبابها وموجباتها وعلاماتها وشواهدها وثمراتها وأحكامها ؛

وهذه المادة تدور فى اللغة على خمسة أشياء :

أحدها — الصفاء والبياض ؛ ومنه قولهم لصفاء بياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان .

الثانى — العلو والظهور ، ومنه حبب الماء وحبابه وهو ما يعلوه عند المطر الشديد ، وحبب الكأس منه ؛

الثالث — اللزوم والثبات ، ومنه حب البعير وأحب إذا برك فلم يقم ؛

الرابع — اللب ، ومنه حبة القلب للبه وداخله ومنه الحبة لواحدة الحبوب ، إذ هى أصل الشيء ومادته وقوامه ؛

الخامس — الحفظ والإمساك ، ومنه حب الماء للوعاء الذى يحفظ فيه ويمسكه ، وفيه معنى الثبوت أيضا ؛

ولا ريب أن هذه الخمسة من لوازم المحبة ، فإنها صفاء المودة ، وهيجان إرادات القلب للمحبوب ، وعلوها وظهورها منه لتعلقها بالمحبوب المراد ، وثبوت إرادة القلب للمحبوب ولزومها لزوماً لا يفارق ، ولإعطاء المحب محبوبه لبه وأشرف ما عنده وهو قلبه ، ولاجتماع عزماته وإراداته وهمومه على محبوبه فاجتمعت فيها المعانى الخمسة ؛

هذا ما يقوله ابن قيم الجوزية فى معنى المحبة ومنزلتها من التصوف .

وعندما كان التصوف فى سذاجته لعهد رابعة لم يكن الحديث فى أمر المحبة الصوفية طريقامعبداً، وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف فى رياض الصوفية بنغمات الحب شعرا ونثرا ، وجدير بمولاة آل عتيك التى كانت من فضلاء عصرها وأزكاهم فطرة وأسماهم نفساً وأشدهم عزوفا عن الدنيا وزخارفها أن يكون انقطاعها إلى الله قد وجه نفسها الشاعرة وجهة حب إلهى .فغنت بأناشيده فى مثل قولها :

أحبك حبين ، حب الهوى
وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذى هو حب الهوى
فشغلى بذكرك عمن سواكا

وأما الذى أنت أهل له
فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ، ولا ذاك لى
ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

روى هذا الشعر الغزالى فى الإحياء ونقله « ماسنيون » أيضا ، والذى فى كتاب الإحياء : (فكشفك لى الحجب حتى أراكا) وفى الإحياء أيضاً : قال الثورى (١) لرابعة : ما حقيقة إيمانك ؟ قالت : ما عبدته خوفا من ناره ولا حباً لجنته فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه ؛

وذكر أبو القاسم القشيرى (٢) فى الرسالة أنها كانت تقول فى مناجاتها : « إلهى ، تحرق بالنار قلباً يحبك ؟ » فهتف بها مرة هاتف : « ماكنانفعل هذا ، فلا تظنى بنا ظن السوء » ؛

وفى « عوارف المعارف » للسهروردى (٣) : قالت رابعة : « كل مطيع مستأنس » وأنشدت :

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى
وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس
وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى

(١) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى أبو عبد الله الكوفى المتوفى سنة ٦١ هـ .

(٢) هو أبو القاسم القشيرى المتوفى سنة ٤٦٥ هـ (١٠٧٤ م) .

(٣) السهروردى المتوفى سنة ٥٨٦ هـ (١١٩١ م) .

وكانت تنشد :

تعصى الإله وأنت تظهر حبه ؟!
هذا لعمرى فى الفعال بديع
لو كان حبك صادقاً لأطعته
إن المحب لمن يحب يطيع

ومن الظواهر التى تسترعى النظر فى حياة رابعة العدوية ما عرف من دوام حزنها وبكائها ، قال الشعرانى : كانت رضى الله عنها كثيرة البكاء والحزن ، وكانت إذا سمعت ذكر النار غشى عليها زماناً ، وكان موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من دموعها ؛

وروى أنها كانت تقول :

« محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه » ، قال المترجمون لها : وقال عندها يوماً سفيان الثورى : واحزناه ! فقالت : لا تكذب ، بل قل : واقلة حزناه ! لو كنت محزوناً لم يتهيأ لك أن تتنفس ؛

وقيل لرباح (١) : هل طالت بك الليالى والأيام ؟ قال : بم ؟ قيل : بالشوق إلى لقاء الله ، فسكت ، قالت رابعة : لكننى نعم ؛

وليس هذا الحزن العميق فى نفس السيدة رابعة إلا مظهر ما كانت تفيض به نفسها الشاعرة من الحب العميق ؛

(١) رباح بن عمرو القيسى المتوفى حوالى سنة ١٨٠ هـ .

فالسيدة رابعة هى السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن فى هيكل التصوف الإسلامى . وهى التى تركت فى الآثار الباقية نفثات صادقة فى التعبير عن محبتها وعن حزنها .

وإن الذى فاض به الأدب الصوفى بعد ذلك من شعر ونثر فى هذين البابين لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية إمام العاشقين والمحزونين فى الإسلام .

مصطفى عبد الرازق

« التصوير » : كلمة عربية معناها تشكيل التماثيل ورسم الصور (انظر فيما يختص بتحريم الفقهاء للتماثيل والصور مادة « صورة ») ؛ وحسبنا هنا أن نلم بما كان فى العالم الإسلامى من جهد فنى صدرت عنه التماثيل والصور على الرغم من إنكار الفقهاء . كانت التماثيل قليلة نادرة ، ففى مصر ــ مثلا ــ عمل خمارويه (انظر هذه المادة) له ولأزواجه وقيانه التماثيل ، ونصب عبد الرحمن الثالث (انظر هذه المادة) فى الأندلس تمثالا لحظيته « الزهراء » فى القصر المعروف باسمها ، وبقيت إلى أيامنا السباع المنحوتة فى الرخام التى تحمل النافورة المشيدة لمحمد الخامس فى قصر الحمراء إبان النصف الثانى من القرن الرابع عشر . واستخدم أمراء آل سلجوق بآسية الصغرى النحاتين لتزيين عاصمتهم « قونية » (انظر هذه المادة) ، ولا تزال فى متحف هذه المدينة تماثيل من الحجر على صورة الإنسان والحيوان يرجع تاريخها إلى هذا العهد ؛ وأقام إسماعيل باشا (انظر هذه المادة) التماثيل فى مدينة القاهرة ، فكانت أول تماثيل أقيمت فى الميادين العامة للملوك المسلمين . وصنعت فى مصر أيام الفاطميين أباريق ومباخر كثيرة من الشبهان على هيئة الحيوان والطير ، كما جرت العادة فى ذلك العهد بنقش الصور على أحجار البلور ؛ وكان صاغة الموصل وأضرابهم ، ممن نقلوا هذا الفن إلى فارس والشام ومصر ، يصنعون صورا ناطقة لحياة القصور يبدو فيها الملك وهو يحتسى الخمر يحف به خدمه وموسيقيوه ، أو وهو منصرف إلى الصيد أو اللعب بالأكر أو القتال ؛ وليس من شك فى أن بعض هؤلاء الصاغة كانوا من النصارى ، بيد أن سادتهم كانوا من أمراء المسلمين الذين لم يأبهوا برأى الفقهاء فى هذا الشأن . ومما يدل أيضا على عدم احتفال العامة بتحريم الشريعة للتصوير ما صنع فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر بمدينة الرى من الخزف وما نقش عليه من الصور الملونة الزاهية للأمراء والموسيقيين والقيان والراقصات والفرسان إلى جانب صور مختلف الحيوان الحقيقى منها والخرافى . أما خزف المدائن الأخرى فعليه تصاوير أناسى ولكنها لا ترقى إلى مافى سابقتها من خيال . وكانت النقوش على الخشب ، وبخاصة أيام الفاطميين والمماليك فى مصر ، صوراً معظمها على هيئة الأناسى والحيوان ، كما كانت الرسوم جزءا من زخرف السجاجيد والعاج والزجاج ؛ وكل هذه التحف على اختلافها قد سلمت من الأحداث الكثيرة التى اجتاحت العالم الإسلامى ونجت من أيدى أولئك الذين دفعهم تعصبهم إلى

تحطيم الصور والتماثيل ، ولعل مابقى منها قليل من كثير .

والشواهد على وجود فن التصوير واستخدام الصور فى العالم الإسلامى أكثر فى الرسوم منها فى التماثيل ، وبخاصة فى فارس والهند وبلاد الترك ؛ وثمت دلائل على وجود صور حائطية تزين قصور أمراء المسلمين ، وشواهد ذلك من العصر الأموى فى صور الأمراء والراقصين والموسيقيين واللاعبين وغيرهم فى « قصير عمرو » (انظر هذه المادة)، وشواهدها من العصر العباسى الأول فى صور الراقصات والحيوان والطير وغيره فى قصور سامراء . وفى كتب الأدب شواهد مستفيضة على مزاولة التصوير فى قصور أمراء المسلمين المحدثين ؛ وقد وصلت إلينا بقايا صور حائطية صنعت فى القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر لشاهات الفرس .

وغالب الصور الإسلامية رسوم حليت بها المخطوطات كما يوجد بعضها فى صفحات منفصلة من الورق ، وقلما نعثر الآن على صور مرسومة على تلك الصفحات تاريخها سابق للقرن الثالث عشر ، ومن أقدم مازين بالرسوم من كتب الأدب العربى مقامات الحريرى وكليلة ودمنة ومصنفات أخرى فى الفلك والطب وعلم الحيل ... إلخ أما الأدب الفارسى فكان حظه من عناية الرسام أعظم ، فقد زينت بالرسوم التواليف فى شتى الفنون ، وكانت دواوين الشعر مصورة فى الغالب ، مثال ذلك شاهنامة الفردوسى ، وخمسة نظامى ، وكليات سعدى ، وكثير غيرها من دواوين الشعراء ؛ وأقل من ذلك الصور الواردة فى التواريخ المخطوطة ؛ ومع هذا فقد حليت بالرسوم مخطوطات كتاب « جامع التواريخ » لرشيد الدين ، و « روضة الصفا » لميرخواند ، وظفرنامه لشرف الدين على يزدى ، ومصنفات شتى فى تاريخ الهند . أما الرسوم التى تزين كتاب « قصص الأنبياء » لأكثر من مؤلف و « مجالس العشاق » لسلطان حسين ميرزا (وكان يقرّب المصورين ويسخو عليهم) فجديرة بالاهتمام لأنها تعرض صور الرجالات الذين لهم قداسة فى التاريخ الإسلامى . وشاعت بعد ذلك القصص النثرية المصورة . ولم يكتف المصورون المسلمون بتوشية المخطوطات العربية والفارسية بالرسوم ولكنهم حلوا بها كذلك مخطوطات أخرى باللغة التركية الجغتائية (وخاصة ما كتب منها فى هراة إبان النصف الأخير من القرن الخامس عشر) وباللغة الهندوستانية ، ولغة البشتو ، والتركية العثمانية .

ويجب ألا نكتفى بالصور التى حليت بها المخطوطات المقدمة للأمراء والموسرين ، بل يجب علينا أن نسوق الشواهد على عدم احتفال العامة بتحريم صور الكائنات الحية ، وأجدرها بالعناية التماثيل المستعملة فى « خيال الظل » الشائع فى جاوة ومصر وبلاد الترك ، وصور الحيوان الساذجة التى تزين بيوت الفقراء ، وخاصة الصور التى ترسم فى مصر احتفالا بعودة الحاج من مكة إلى جانب صور البراق (انظر هذه المادة) الرخيصة .

ومصادر فن التصوير عند المسلمين يكتنفها الغموض ؛ بيد أننا نلاحظ أثر الصور المسيحية (يعقوبية ونسطورية) والمانوية والساسانية والصينية ، وفى بلاد الفرس عادت السنن الفنية السابقة للإسلام إلى الظهور فى الفن المتأخر فى الزمن ، وخدم الرسامون الهندوس أمراء المسلمين ، وظهرت فى رسومهم سمات بلادهم .

وقد حاول بعض الباحثين تصنيف المدارس المختلفة فى التصوير الإسلامى ، ولكنهم لم يتفقوا بعد إلا على جانب ضئيل من هذا التقسيم المعروض للبحث . ويُعد المصورون الأول الذين عاشوا فى القرن الثالث عشر جماعة برأسها ؛ وثمت سمات بعينها تميز رسوم المصورين الذين خدموا أمراء المغول فى فارس فى مستهل القرن الرابع عشر ، والذين خدموا الأمراء من آل تيمور فى القرن الخامس عشر ، وأمراء الصفويين فى القرن السادس عشر ، ومغل الهند فى القرنين السادس عشر والسابع عشر .

ولسنا نعرف عن أشخاص المصورين أنفسهم إلا القليل ، ولا يُعرف أصحاب غالب الصور ؛ ولا نجد فى كثير من الأحيان مادة تراجم المصورين حتى إذا كانت صورهم تحمل توقيعهم ، بل إننا لا نعلم إلا النزر اليسير عن « بهزاد » (انظر هذه المادة) ، أعظم مصورى الفرس إذا استثنيت أسماء الأمراء الذين خدمهم . ولم يتفق النقاد على صحة ما نسب إليه من الصور التى تحمل توقيعه . ولم تصل إلينا أخبار مصورى الفرس إلا فى القرن السادس عشر ، أما أخبار مصورى الهند والترك فلم تصل إلينا إلا بعيد ذلك ، ولكن التفاصيل التى تضمنتها هذه الأخبار تافهة لا يؤبه لها ، وهى لا تكفى فى أية حالة لإثبات نسبة صورة من الصور إلى صاحبها .

ونذكر آخر الأمر السكة التى تحمل وجه ملك من ملوك المسلمين ، فمن الواضح أن أقدمها محاكاة لسكة الروم ، وظلت كذلك حتى قام عبد الملك (انظر هذه المادة) بإصلاحها عام ٧٧ للهجرة . وثمت أمثلة متفرقة لسكة تحمل صور خلفاء بنى العباس : المتوكل ، والمقتدر ، والمطيع ؛ وزاد شيوعها أيام أمراء السلاجقة فى آسية الصغرى ، وبنى أرتق أصحاب ديار بكر ، وبنى زنكى أمراء حلب ، بيد أن هذه السكة لم تكن بوجه عام سوى محاكاة لسكة أجنبية ، وليست بينها واحدة تبين صور الملوك التى ضربت عليها أسماؤهم وألقابهم ؛ أما فى الهند فقد ضرب « جهانگير » (انظر هذه المادة) سكة عليها صورة وجهه ، ثم اجترأ فأغضب المسلمين وصور نفسه وكأس الخمر فى يده .

المصادر :

أهم المصادر فى التصوير :

(١) K.A. Inostranstev and J.I. Smirnov : *Materiali de la bibliographie musulmanskoe Archeologie* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٩٠٤ (٢) A. Creswell : *A Provisional bibliography of painting in Muhammadan art* ، لندن سنة ١٩١٢ .

(٣) W. Bjoerkman and E. K. Kuehnel: *Kritische Bibliographie, Islamische Kunst,* 1914-1927 فى *Isl.* ، جـ ١٧ ، برلين سنة ١٩٢٨ .

وظهرت بعد ذلك مصادر أخرى (٤) T.W. Arnold : *Painting in Islam* ، أكسفورد سنة ١٩٢٨ (٥) A. Grohmann and T.W. Arnold : *Denkmaeler islamischer Buchkunst* ، ميونخ سنة ١٩٢٩ . وأوفى المراجع (٦) E. Kuehnel : *Islamische Kleinkunst* ، برلين سنة ١٩٢٥ (٧) E. Migeon : *Manuel d'art musulman* الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٩٢٧ .

[T. W. Arnold أرنولد]

تعليق على مادة « التصوير »

جاء هذا المقال مقتضبا إلى حد كبير ، على الرغم من أن لكاتبه أبحاثا واسعة فى ميدان التصوير الإسلامى وأهمها كتابه : « التصوير فى الإسلام » *Painting in Islam* الذى ظهر فى أكسفورد سنة ١٩٢٨ والذى وضع فيه المؤلف حدا لخطأ شاع حقبة طويلة من الزمن ، فأثبت أن الفقهاء من الشيعة ومن أهل السنة سواء فى القول بكراهية التصوير . حقا إن الأستاذين گرلت Gurlitt وشولتز Schulz فطنا قبل الأستاذ آرنولد إلى خطأ القول بأن التصوير لم يكن محرما عند الشيعة (انظر Ph. Walter Schulz : *Die persisch-islamische Miniaturmalerei* ص ٢) ولكنه كان أول من شرح ذلك شرحا وافيا (ص ١١ من كتابه سالف الذكر) .

وقد ترك الكاتب البحث فى حكم التصوير فى الإسلام إلى مادة « صورة » فى دائرة المعارف ، ولكنا تبينا أن المقال الذى كتب عن هذه المادة غير واف ، فآثرنا أن نشير هنا إلى ما كتبناه بالعربية عن هذا الموضوع فى كتابنا « التصوير فى الإسلام عند الفرس » (القاهرة سنة ١٩٣٦ ، ص ١٨-٢١) وكتابنا « الفنون الإيرانية فى العصر الإسلامى » (القاهرة سنة ١٩٤٠ ، ص ٧٤-٨٣) وفى الدراسات الفنية والتعلقات التى زدناها على كتاب « التصوير عند العرب » للمرحوم أحمد تيمور باشا (ص ١١٩ - ١٣٩) وقد أخرجناه للجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٢ . والحق إننا عرضنا فى ما كتبناه فى هذه المراجع ، ولا سيما فى المرجع الأخير منها ، لشتى الأبحاث التى كتبها الفقهاء والمؤرخون ورجال الفنون والآثار ، وناقشنا الآراء المختلفة التى وصلوا إليها ، وانتهينا إلى أن القرآن لا يعرض للتصوير بشىء ، وإلى أن الحديث ينهى عنه ، وإلى أننا لا نطمئن إلى ما يقوله بعض العلماء من أن أحاديث النهى عن التصوير موضوعة ولا تعبر إلا عن الرأى السائد بين الفقهاء فى العصر الذى جمع فيه الحديث ودون ، أى نحو القرن الثالث الهجرى والتاسع الميلادى . وقد نسبنا كراهية التصوير فى الإسلام إلى الفزع من الوثنية وعبادة الأصنام والخوف من الرجوع إلى ما كان عليه معظم العرب فى الجاهلية ، وذلك فضلا عن كراهية الترف فى ذلك العصر الذى ساد فيه الزهد والتقشف فى سبيل الله ، وعن النفور من مضاهاة خلق الله تعالى . ويرى بعض العلماء أن العرب كانت تخشى الصور والتماثيل بالغريزة كما كانت تخشاها الأمم السامية .

والمعروف أن كراهية التصوير وعمل التماثيل فى الإسلام جنبت المسلمين اتخاذ الفن عنصرا من عناصر الحياة الدينية وحالت دون استعمال التصوير فى المصاحف وفى العمائر الدينية كالمساجد والأضرحة اللهم إلا فى حالات نادرة جداً ، وجعلت المسلمين ينصرفون إلى إتقان الزخارف البعيدة عن تجسيم الطبيعة الحية أو تصويرها ، فيتفوقون فى العمارة وفى زخرفة المبانى وفى تزيين الألطاف والتحف بالرسوم الفنية ، ويقصرون فى ميدان النحت فلا تظهر عبقرية النحات ، ولا يكاد يلتفت إلى التماثيل المخروطة ؛ ورفعت تلك الكراهية مكانة الخطاطين والمذهّبين وسائر المشتغلين بإنتاج المخطوطات الثمينة ؛ ولكنها مع ذلك كله لم تقض على التصوير قضاء مبرما ، فازدهر إلى حد ما ، ولا سيما على يد الإيرانيين والهنود ؛

والشواهد التى ساقها كاتب المقال على وجود التماثيل عند المسلمين قليلة جداً بالنسبة إلى ما يعرفه المؤرخون وعلماء الفنون الإسلامية . وقد جمع المرحوم تيمور باشا كثيرا منها فى كتابه الذى أخرجناه للجنة التأليف والترجمة والنشر . كما ذكرنا كثيرا منها فى كتبنا « كنوز الفاطميين » (القاهرة سنة ١٩٣٧) و « الفنون الإيرانية فى العصر الإسلامى » و « الفن الإسلامى فى مصر » (القاهرة سنة ١٩٣٥). أما ازدهار التصوير فى إيران والهند وتركية فقد تحدثت عنه المؤلفات العديدة التى ظهرت فى هذا الموضوع والتى أشرنا إليها فى كتبنا سالفة الذكر وفى كتابنا « التصوير فى الإسلام عند الفرس » وفى بحثنا عن « التصوير وأعلام المصورين فى الإسلام » وقد كتبناه فى كتاب « نواح مجيدة فى الثقافة الإسلامية » الذى أخرجته مجلة المقتطف سنة ١٩٣٨ ؛

ولا ريب فى أن أوفى المراجع العربية فى هذا الموضوع حتى الآن هو كتاب « التصوير عند العرب » للمرحوم أحمد تيمور باشا ، فقد جمع فيه المؤلف فى ١١٤ صفحة من القطع الكبير نخبة طيبة جداً من النصوص الأدبية والتاريخية عن الصور والتماثيل عند العرب وزدنا عليها نحو ١٥٠ صفحة من الدراسات الفنية والتعليقات عرضنا فيها لحكم التصوير فى الإسلام ولمختلف التحف والألطاف الإسلامية المحلاة بالصور ولشتى التماثيل الإسلامية التى وصلت إلينا : أما التماثيل والصور عند سائر الأمم الإسلامية فإن ميدان الحديث عنها فى كتب الفنون الإسلامية ، ولا سيما فى ما ألف منها عن التصوير ؛ وقد أشرنا إليها فى مراجع مؤلفاتنا التى ذكرناها وفى المراجع التى أثبتناها فى نهاية كتاب التصوير عند العرب لأحمد تيمور باشا ؛

مصادر أخرى :

(١) L. Binyon, Wilkinson and Gray : *Persian Miniature Painting* ، أوكسفورد سنة ١٩٣٣ (٢) E. Blochet : *Musulman Painting* ، لندن سنة ١٩٢٧ (٣) E. Diez : *Die Kunst der islamischen Voelker* ، برلين سنة ١٩٢٢ (٤) M. Dimand : *A Handbook of Mohammedan*

Decorative Arts ، نيويورك سنة ١٩٣٠ (٥) H. Glueck und Diez : Die Kunst des Islam ، برلين سنة ١٩٢٥ (٦) E. Hezfeld : Die Malereien von Samarra ، برلين سنة ١٩٢٧ (٧) E. Kuehnel : Die Islamische Kunst في Handbuch der Kunstgeschichte : A. Springer Band VI, S. 373-584 ، ليبسك سنة ١٩٢٩ (٨) E. Kuehnel : Miniaturmalerei im islamischen Orient ، برلين سنة ١٩٢٣ (٩) F. Martin : The Miniature Painting and Painteres of Persia, India and Turkey from the VIII to the XVIII century ، لندن سنة ١٩١٢ (١٠) L.A. Mayer : Annual Bibliography of Islam Art and Archaeology المجلد الثالث سنة ١٩٣٥–١٩٣٧ (١١) A Survey of Persian Art ، طبعة A.V.Pope and Ph.Arckerman ، أكسفورد سنة ١٩٣٨ (١٢) A. Sakisian : La Miniature Persane du XIIe au XVIIe Siècle ، باريس سنة ١٩٢٩ (١٣) Ph. W. Schulz : Die Persisch-islamische Miniaturemalerei ، ليبسك سنة ١٩١٤ (١٤) L. Hautecoeur et G. Wiet : Les Mosquées du Caire ، باريس سنة ١٩٢٢ م ، ص ١٦٣ — ١٨٣ .

زكي محمد حسن

« تُطيلَة » : بليدة بالأندلس يبلغ عدد سكانها ٩,٥٠٠ نسمة تقريباً ، وهي على ارتفاع ٨٦٠ قدماً فوق سَطح البحر وعلى مسيرة خمسين ميلاً إلى الشمال الغربي من سَرَقُسْطَة . وتطيلة على الضفة اليمنى لنهر إبْرُه وعلى الضفة اليسرى لنهر كالَش Queiles أحد روافد نهر إبره . ويقول جغرافيو العرب إن الأمويين أنشأوا مدينة تطيلة في عهد الأمير الحكم الأول (١٨٠ — ٢٠٦ هـ = ٧٩٦ — ٨٢٢ م) . وكانت هذه المدينة في ذلك العهد وفي ظروف عدة أخرى معقلا للزعماء المسلمين الثائرين ، لذلك حاصرها الأمير عبد الرحمن عام ٢٢٩ هـ (٨٤٣ — ٨٤٤ م) كما حاصرها المنذر عام ٢٦٤ هـ (٨٧٧ — ٨٧٨ م) . واستولى النصارى على هذه المدينة جملة مرات ثم استردها المسلمون واتخذها عبد الرحمن الثالث قاعدة سيّر منها حملة على شمالي شبه جزيرة الأندلس عام ٣٠٨ هـ (٩٢٠ — ٩٢١) وصدع عبدالحميد بن بسيل قائد جند عبد الرحمن الثالث بأمر مولاه واسترد هذه المدينة بعد ذلك بثلاث سنوات . ولم يذكر مؤرخو العرب تاريخ دخول تطيلة في حوزة النصارى نهائياً .

المصادر :

(١) الإدريسي : المسالك والممالك ، النص ص ١٧٦ ، ١٩٠ والترجمة ص ٢١١ ، ٢٣١ (٢) أبو الفداء : تقويم البلدان ، النص ، ص ١٨٠ ، والترجمة ص ٢٥٩ (٣) ياقوت : معجم البلدان ، ج ١ ، ص ٨٥٣ (٤) ابن عبد المنعم الحميري : الروض المعطار ، ولا تزال الطبعة الأسبانية منه في سبيل الإعداد ، رقم ٥٥ (٥) E. Fagnan : Extraits inédits relatifs au Maghrib ، ص ٢٨ (٦)

ابن عذارى : البيان المغرب ، جـ ٢ ، فى مواضع مختلفة ، انظر الفهرس .

[ليفى پروفنسال E. Lévi-Provençal]

« تعبير » : (انظر مادة « رؤيا »)

« التعريف : » من عرّف ، وهو التفسير ، والحدّ ، والوصف . وقولنا « تعريف آياصوفيا » معناه وصف آياصوفيا ، و « كتاب التعريفات » رسالة معروفة للسيد الشريف الجرجانى فى تفسير المصطلحات الصوفية .

و « تعريفة » — أو « تعْرفة » دون ياء بعد الراء فى لغة الإدارة — المكس والضريبة وسعر المواد الغذائية وأجرة النقل . . . إلخ . ومن شواهد ذلك فى التركية التعبير « گمرك تعريفه سى » أى المكوس و « دميريول تعريفه لرى » أى أجر السكة الحديد .

وتدل فى النحو العربى على أداة التعريف أل ، وتسمى كذلك لام التعريف .

[كارا ده ڤو Carra de Vaux]

« تَعِزّ » : مدينة هامة فى جنوبى بلاد العرب ، وقد كانت قصبة سنجق تعزيّة التركى . وقد نص « تقويم وقائع » — وهو القانون التركى الصادر فى ١٥ مارس سنة ١٩١٣ منظماً إدارة الولايات — على أن سنجق تعزية يشمل عُدَيْن وإبّ والمَخَا ، وقَماعِرَة ، وقَعْطَبَة وحَجَرِيّة . ويقول مانزونى R. Manzoni إنه كان يشمل أيضاً قضاء مخادر وذى سُفَال وماوية ، أى جميع البلاد بين الحُدَيْدة والبلاد المستقلة التى إلى الشمال الشرقى من عدن ، ومدينة تعز على خط طول ٤٤° ٦َ ٤٥ً شرقى گرينوتش وخط عرض ١٣° ٣٦َ ٥٥ً شمالا ، وقد بنيت على المنحدرات الشمالية لجبل صَبْر (ورد اسمه فى كتاب الهمدانى صَبِر) وهى على ارتفاع ٤٥٠٠ قدم فوق سطح البحر ، ويتراوح عدد سكانها بين ألفين وثلاثة آلاف نسمة : ويطلق البرتغاليون على هذه المدينة اسم تيس Teis ، ويسميها الإيطاليون أمثال Ludovico di Barthema and Andrea Corsati تَيْسَا Taesa . ويحيط بهذه المدينة سور سمكه بين ٢٥ و ٣٠ قدماً وارتفاعه بين ٩ و ١٢ قدماً ، وهو — مثل السور الذى يحيط بمدينة صنعاء — تكتنفه أبراج يتراوح ارتفاعها فوق السور بين ٦ و ٨ أقدام . وبنيت هذه الأبراج من قوالب القرميد جففتها أشعة الشمس ، وهى مغطاة بطبقة من الآجر ، وسور المدينة على شكل رباعى غير متساوى الأضلاع يمتد من الشرق إلى الغرب . وإلى الجانب الغربى من هذا السور طنف متعدد الأضلاع تقوم عند ركنه الجنوبى الشرقى صخرة شديدة الانحدار ارتفاعها ٤٥٠ قدماً تتوجها قلعة القاهرة ، وهى الآن كثيرة الخراب وكانت من قبل قلعة منيعة ، وفى مقابل هذا الطنف من ناحية الركن الشمالى الشرقى من السور طنف آخر رفيع قمته أكمة وعرة ، ولسور المدينة خمسة أبواب ، ففى الشرق الباب الكبير المؤدى إلى طريق ماوية وعدن وقعطبة وإب ويَرِيم وصنعاء ، وفى الغرب باب الشيخ موسى ، ويؤدى

إلى طريقى المخا وحَيس . وفى الجنوب الغربى من السور باب الإمداغر وهو يؤدى إلى حجرية وبنى علوان ، وفى الجنوب باب عين دُمَّة ويؤدى إلى جبل صبر ويربط التل بقلعة القاهرة . وفى الجنوب الشرقى من السور باب الخُدَيْرة ويؤدى أيضاً إلى جبل صبر ، ويحيط بهذا الباب سور إلى اليوم . وقد بنيت هذه الأبواب جميعاً على الطراز العربى ، ولا يبعد بعضها عن بعض كثيراً . ويقوم على كل باب منها برجان يرتفعان فوق سور المدينة ، بينما يقوم فوق الباب ذاته برج ثالث لحماية المدخل . وتزود هذه المدينة بمياه الشرب العذبة أنابيب ممتدة فى باطن الأرض تستمد مياهها من جبل صبر ، وبها سوق كبيرة . وكثرت القلاقل فى هذه المدينة فى القرن التاسع عشر ، فبدا عليها الإهمال الشديد ، فقد خربت بيوتها الجميلة التى كانت فى الغالب من طابق واحد وليس بها الآن سوى عشرين منزلا قائماً ، أما المنازل الأخرى فقد حلت محلها أكواخ علتها مظاهر البؤس والفقر . وغلب الدمار على الربع الجنوبى من المدينة خاصة ، فالخراب ملحوظ فى جميع نواحيه . ويشهد عدد من المساجد الجميلة بما كان لعاصمة الرسوليين من عظمة ومجد ، ومنها مسجد الأشرفية الذى شيده الملك الأشرف إسماعيل بن العباس الرسولى (١٣٧٧ — ١٤٠٠ م) وهو رباعى الشكل له مئذنتان وبه صفان من الأعمدة عليها ثلاث قباب كثيرة الزخرف موهت بالألوان . وفى جنوبى هذا المسجد مقابر مؤسسه وولده على واثنين من عبيده . وهناك سياج من الخشب المصبغ وراءه ثلاثة أضرحة من المرمر تضم رفات أزواج مؤسس هذا المسجد السبع ، وأمامها ضريح آخر من الحجر الجيرى والآجر يحيط به حاجز من الخشب المنقوش يضم رفات عبد آخر من عبيده . ويقع مسجد المظفرية الكبير الفخم على سفح جبل صبر ، وهو رباعى الشكل أيضاً وبه ثلاثة صفوف من الأعمدة وثلاث قباب كبيرة ومئذنتان . وتكسبه أسواره المطلية باللون الأبيض منظراً فريداً وسط صخور التل البركانية الداكنة ، وفى واجهة المسجد عدد من النوافذ لها قضبان مصبعة الشكل تحلها عقود محمولة على أعمدة رفيعة . وتزين الواجهة كتابات ونقوش متشابكة . وقد زار الرحالة البولونى لودوڤيكو دى بارثما Ludovico de Barthema مدينة تعز عام ١٥٠٨ وشاهد مسجدها الكبير الذى مازال محتفظاً بكيانه ورونقه إلى الآن . ولم يعدُ لودوڤيكو دى بارثما الواقع عندما شبه هذا المسجد بكنيسة سانت ماريا روتندا بروما St. Maria Rotanda . وفى مدينة تعز إلى الآن بضعة مساجد سلمت من البلى منها مسجد عبد الهادى ، ومسجد الشيخ موسى وهو فى الجهة الغربية خارج أسوار المدينة ؛ وفى الجهة الشرقية مسجد الشيخ أفضل وأهل بيته الذين عاشوا فى العهد الأول من الفتح التركى وهو مسجد فخم حافظ لبهائه . ومن المساجد التى بنيت فى ذلك العهد أيضاً مسجد المَخدَبيَّة وهو فى جنوب المدينة ، وهذا الجزء من تعز هو أعلى أجزائها وقد ابتناه عبد حبشى يدعى حسين باشا . ومسجد المخدبية بناء مربع الشكل لا مئذنة له وفى وسطه صحن كبير . وهذا المسجد خليط عجيب من الطرازين البوزنطى والعربى وهو مزخرف بكتابات كثيرة على أبوابه المصنوعة من

الخشب المكَتَفَّت وعلى جدرانه وأعمدته . وإلى يسار هذا المسجد أحواض ماء كبيرة جعلت للوضوء ولكنها الآن مغسل للبيمارستان . وحل الدمار بمسجد شرف الدين وسلمت مئذنته ، وقد ابتنى هذا المسجد الإمام شرف الدين بن الإمام مُطَهَّر ، وهو — مثل مسجد الأشرفية — فى الجزء الجنوبى المرتفع من مدينة تعز .

وتكثر فى مدينة تعز البساتين والحقول والمروج ، وأجملها ما يقع فى وسطها وهى من أملاك سليمان باشا وتسمى البركة الحسينية . ويقوم وسط هذه البساتين جوسق به ردهة كبيرة جميلة ، أمامها حوض بيضاوي الشكل به نافورة . وفى هذه البساتين أيضاً قبة حسين باشا العالية (ضريح) التى دفن بها . وتروى هذه البساتين أقنية معلقة تستمد مياهها من جبل صبر . ويزرع فى هذه البساتين والمروج ما يزرع فى صنعاء والروضة من شجر ونبات اللهم إلا شجر البندق، ولا يجود بها النخيل، أما الموز فتطيب بها زراعته . والسهل الذى حول مدينة تعز أرض جيدة الحرث ، وتغطى منحدرات جبل صبر الذى إلى الشمال الشرقى من تعز أحراج صغيرة من الأثل وأشجار الخرنوب. وبالقرب من هذه المنحدرات عدة قرى ، وجبل صبر أشبه بحديقة النبات ، تنمو على منحدراته السفلى جميع أنواع الفاكهة والتمر الهندى والسفرجل والأعناب. وتنمو على المنحدرات العليا جميع أنواع الأفاويه إلى جانب الأشجار والشجيرات المألوفة. ويزرع الأهالى منحدرات هذا الجبل حتى أعلى أجزائه ، وتجود فيه بصفة خاصة زراعة الشعير والخردل . وثروة هذا الإقليم من زراعة القات الوفيرة (انظر هذه المادة) (*Calastrus edulis Forsk*) ؛ وأهل اليمن مغرمون بهذا النبات لأنهم يستعينون به على الباه . ويقول گليزر Glaser إن موقع تعز غير صحى وإن مناخها يساعد على انتشار الملاريا . وتربط تعز بزبيد ويريم وإب وصنعاء وعدن طرق قوافل جيدة ، وكان البريد فى العهد التركى ينتقل كل أسبوع ما بين تعز والحديدة . وفى سنة ١٩١٢ وضع مشروع إنشاء خط حديدى يصل ما بين الحديدة وصنعاء وداخل البلاد ، وكانت خطة هذا المشروع تتضمن مروره هذا الخط بالحديدة وزبيد وتعز ويريم وصنعاء، ولكن الحرب الإيطالية التركية والحرب الكبرى حالتا دون تنفيذ هذا المشروع .

وفى رواية أهل هذه البلاد أن تعز أنشئت فى الجاهلية كما أنها تربط بين الجبل المسمى ضربة علىّ فى الشمال الشرقى من تعز وبين علىّ زوج ابنة النبى الذى أصبح خليفة فيما بعد . ويقال إن هذا الجبل ، وله الآن قمتان ، كان فيما مضى كتلة واحدة من الصخر الأصم، وعندما ذهب علىّ لفتح اليمن وإدخال أهلها فى الدين الإسلامى وصل إلى تعز فنفر منه أهلها وأنكروا تعاليم القرآن فحاصر المدينة وعسكر على قمة الجبل الذى يعرف باسمه . وطال أمد الحصار لما أبداه سكان تعز من مقاومة ، وأعرض وجوه المدينة عن رسل على وأساءوا إليهم بل تنكر لهم الأهلون واعتدوا على واحد منهم . فثار علىّ لذلك

وضرب قمة الجبل بسيفه المشهور فأحدث به الشق الطويل الذى لا يزال ظاهراً إلى اليوم ، وكان من أثر هذه الضربة أن انهارت جميع مساكن تعز بل تهدم أقوى هذه المساكن وأصلبها ، ومع ذلك لم تهتز خيمة واحدة من معسكر علىّ أو يصب أحد من رجاله سوء ؛ وعندئذ وفد على علىّ رسل من أهل تعز ونادوا به نبياً واعتنقوا الإسلام ؛

وليس من شك أن هذه القصة لا تمت إلى التاريخ بصلة ، ولكن هيأة الجبل الخاصة قد أدت إلى نشوئها ، وهناك أماكن أخرى كثيرة يربطون بينها وبين على ، ذلك أن أهل اليمن من غلاة المتشيعين لعلى : ومن قبيل ذلك ما رواه گليزر من أن هناك على جبل الدار القريب من رباط على الطريق إلى ذمار أثراً لقدم على ،وهذا الأثر فى صخرة أعلى جبل الدار على الأرجح وعلى جانب الطريق إلى ذمار . وإلى جانب هذه الصخرة عند الجانب الأيسر من الطريق صخرة أخرى مثقوبة على ما يظهر تسمى ضربة على . وهناك أسطورة أخرى تتصل بأرباض تعز وهى أسطورة النوّام السبعة. ويجعل ابن المجاور مسرح هذه الأسطورة مغارة فى جبل صبر . وفى رواية عرب الجنوب لهذه الأسطورة إن الملك دقيانوس الغدّار أخذ الأبناء السبعة لملك من الملوك رهينة عنده. وعندما خرج دقيانوس للحرب فر الرهائن وذهبوا إلى ماحُمَيْد بالقرب من ثَعْبَد ولم يظهروا إلا فوق أكمة قرية المِعْقاب بالقرب من جبل صبر حيث كانوا يعيشون . وجدّ دقيانوس فى طلبهم فعز عليه الاهتداء إليهم . وقد عاشوا فى تلك الجهة ٣١٠ سنين قضوها نائمين ، ثم استيقظوا وخيل إليهم أنه لم يمر عليهم سوى يوم واحد . ووجدوا معهم بعض ما كانوا يحملونه من مال ،فأرسلوا واحداً منهم إلى المدينة ليشترى لهم طعاما : فقبض عليه نفر من أهل السوء ووجدوا ما كان معه من المال ،وظنوا أنه عثر على كنز مخبوء ،وساقوه إلى أولى الأمر فلم يتعرف عليه أحد، فظن أن به مسا من الجنون لأنه لم يكن له مسكن فأطلقوا سراحه ، فعاد إلى الكهف . وقد زار گليزر هذا الكهف فى العشرين من نوفمبر عام ١٨٨٧، ومسجد أصحاب الكهف بديع به أعمدة خشبية رائعة وسقف بالغ الجمال ، أما الضريح فى الركن الشمالى الغربى من المسجد وهو عبارة عن موضع مسوّر على شكل المنشور ، جانبه الأيمن حجر يسميه العرب مغارة ، وقد درس گليزر هذه المغارة عن قرب دون أن يلاحظ بها مسهكاً[1] أو شقّاً ، فظن أنه ربما تكون الصخور غير متلاصقة بحيث تسمح بمرور مسهك خفيف بينها ، ويعيش السادة قرب المسجد . وزار بوتّا Botta عام ١٨٢٧ الموضع الذى أخطأ فى تسميته « أهل الكهف » ، وقد أشار له الناس عند سفح جبل صبر بالقرب من تعز على مدخل المغارة التى خرج منها أصحاب الكهف فى عبورهم التل مباشرة .

وليس من المحتمل أن تعز كان لها وجود قبل الإسلام ، وكانت قصبة هذه الناحية بلدة السَوّاء ثم جَبَا ،ولا تبعد كلتاهما عن تعز. ويقول حاجى

(١) المسهك هو ممر الهواء .

خلفة فى مصنفه « جهانما » إن الملك العزيز سيف الإسلام ظهير الدين أبا الفوارس طغتكين الأيوبى هو الذى شيد مدينة تعز بعد أن وفد على بلاد اليمن عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ — ١١٨٣م)؛ ويذهب گليزر إلى أن غالب تعز قد بنى من أنقاض بليدة سعيد المحاورة على الضفة اليسرى لوادى صالة ، وقد استنتج من الأبحاث التى قام بها آن تعز كانت تعرف باسم « عُدَيْنة » منذ خمسمائة سنة أو ستمائة، ولم يبق من آثار هذا العهد سوى أسس الأسوار ، أما الأسوار نفسها فحديثة البناء . وعدينة على مسيرة ثلاثة أميال أو أربعة على الأكثر إلى الشرق من تعز على سفح جبل صبر ، مثلها فى ذلك مثل تعز . ويقال إنها كانت أول أمرها مقر الملك إلى أيام إسماعيل ملك وهو ولى سنى مشهور تنسب إليه كرامات كثيرة ويعد راعى تعز . وقد شيد فيها مسجداً ، وقبره على أكمة القاهرة حيث بنيت القلعة بعد ذلك ونمت المدينة . ومثل تعز فى نسبة إنشائها إلى ولى من الأولياء مثل مخا وبيت الفقيه ولحية وغيرها . ونجد من ناحية أخرى أن گليزر قد اعتمد على الأبحاث التى قام بها القاضى يحيى فى تعز عام ١٨٨٧ وقال إن هذه المدينة أقدم من ثعبد التى لم تشيد إلا أيام الرسوليين أو التى أسست بعد ذلك فى القرن السابع الهجرى . وقد رُوى له أن تعز كانت موجودة باسم عُدينة منذ عام ١٣٣ هـ (٧٥٠ — ٧٥١ م) وكانت أكبر مما هى عليه بكثير . ولا نستطيع التحقق من مدى صحة هذه الأقوال . ووصف ياقوت المتوفى عام ١٢٢٩ م مدينة تعز بقوله إنها قلعة عظيمة من قلاع اليمن المشهورة ، ووصف عدينه بأنها ربض لتعز باليمن ، وقال ابن المحاور الذى صنف كتابه عام ٦٣٠ هـ (١٢٣٢ — ١٢٣٣ م) إن تعز قلعة حصينة وإنها مقر ملوك البلاد . وزار ابن بطوطة المدينة عام ١٣٣٢ م ووصفها بقوله إنها أكبر مدن هذه البلاد وأجملها ووصف أهلها بالكبر والتعاظم والجهل . وسكن القسم الأول من أقسامها الثلاثة السلطان وحاشيته والمماليك والأشراف ، وسكن الثانى ، واسمه عدينة ، الجند والقواد ، وسكن الأهلون القسم الثالث ، وفيه السوق الكبيرة المعروفة بـ« المُحالِب» . وازدهرت المدينة لما أصبحت عاصمة الرسوليين ، وقد أنشأ هؤلاء خمس مدارس : اثنتين منها أنشأهما الملك المنصور عمر(١٢٢٩ — ١٢٥٠م) ، وشيد الثالثة خلفه الملك الفضل مجاهد وتسمى « المجاهدية » ، والرابعة الملك الأشرف إسماعيل (١٣٧٧ — ١٤٠٠م) وتسمى «الأشرفية»، والخامسة الملك المؤيد داود (١٢٩٦ — ١٣٢١ م) وقد خلف مكتبة بها مائة ألف مجلد ودفن بهذه المدرسة . ويظهر أن الحصن لم يكن قوى البناء لأن جزءاً من القلعة تهدم عام ١٣٩٢ م وقتل شخصين . وفى عام ١٥١٦ استولى على تعز حسن الكردى أمير البر والبحر للسلطان المملوكى المصرى قانصوه الغورى . واستولى عليها الترك عام ١٥٤٥ م ، ثم انتقلت إلى أئمة صنعاء عام ١٥٦٧ م . وقد زار الطبيب الفرنسى ده لا گرياو دير De la Grélaudière مدينة تعز عام ١٧١٢ ووصفها بقوله إنها مدينة قديمة مشهورة لها أسوار جميلة شيدها الترك . وكان بقلعتها ثلاثون مدفعاً ، وكانت بمثابة سجن حكومى . ونقضت

المدينة عنها غبار الأحداث التى مرت بها فى عهد أئمة صنعاء الذين خلفوا الترك فى حكمها عام ١٦٣٥ :

ثم انتقلت إلى أيدى ذى محمد وهى قبيلة قوية احتفظت بها إلى أن جاء إبراهيم باشا وانتزعها منهم، وظلت فى حكم المصريين من عام ١٨٣٥ إلى عام ١٨٤٠ ؛ ولما عاود الترك فتح اليمن عام ١٨٧١ سقطت تعز فى أيديهم وكان ذلك فى الثامن والعشرين من شهر أكتوبر ، واستطاعوا الاحتفاظ بها إلى أن شبت فيها الفتنة الكبيرة التى قام بها أهل اليمن بزعامة الإمام أحمد الدين عام ١٨٩٢ . ولم تبق القلعة فى أيدى الزيدية إلا أمداً يسيراً ، ذلك أن الترك استولوا عليها ثانية عام ١٨٩٣ وظلت فى حوزتهم حتى أبرم صلح عام ١٩١٨ . ولما غادر الترك اليمن عادت تعز إلى حكم أئمة صنعاء .

المصادر :

(١) ياقوت : المعجم ، طبعة فستنفلد ، جـ ١ ، ص ٨٥٤ ؛ جـ ٣ ، ص ٢٦٤ (٢) مراصد الاطلاع ، طبعة جوينبول T.G.S. Juynboll ، جـ ١ ، ص ٢٠٦ (٢) رحلة ابن بطوطة طبعة C. Defrémery—B.R. Sanguinetti ، جـ ٢ ، باريس سنة ١٩١٤ ، ص ١٧١ وما بعدها (٤) S. W. Redhouse : *The pearl-strings, a history of the Rasuliyy dynasty of Yemen* ، مجموعة كب التذكارية ، الجزء الثالث ، القسم الثانى ، ليدن سنة ١٩٠٧ ، ص ٢٠٥ (٥) *Decada decima da Asia de Diogo de Couto* ، لشبونة ١٧٨٦ ، الكتاب السابع ، فصل ١٥ (٦) C. Niebuhr : *Beschreibung von Arabien* ، كوبنهاغن ، سنة ١٧٧٢ ، ص ٢٤٠ وما بعدها (٧) C. Ritter : *Die Erdkunde von Asien* ، جـ ٨ ، القسم الأول ، برلين سنة ١٨٤٦ ، ص ٢٣٥ ، ٧٢٤ ، ٧٤٠ وما بعدها ، ٧٨١ وما بعدها ، ٧٨٥ (٨) A. Sprenger : *Post-und Reiserouten des orients* (*Abh. f. d. Kunde des Morgenlands*) جـ ٣ ، القسم الثالث ، ليبسك ، سنة ١٨٦٤ ، ص ١٥٢ ، ١٥٦ (٩) الكاتب نفسه : *Die alte Geographie Arabiens* ، برن سنة ١٨٧٥ ، ص ١٨٣ (١٠) H.v. Maltzan : *Reise nach Sudarabien* ، برنسويك سنة ١٨٧٣ ، ص ٢٠٥—٢٠٧ ، ٣٩٨ — ٤٠٥ (١١) P. E. Botta : *Relation d'un voyage dans l'Yemen entrepris en* 1837 ، باريس سنة ١٨٨٠ ، ص ١٠٩—١١١ ، ١٣٢ (١٢) R. Manzoni : *El Yèmen tre anni nel'Arabia felice. Escursioni fatte dal settembre* 1877 *al marzo* 1880 ، رومة سنة ١٨٨٤ ، ص ١٨٠ ، ٣١٣ — ٣١٩ ، ٣٤٢ (١٣) A. Deflers : *Voyage au Yemen, Journal d'une excursion botanique faite en* 1878 *dans les montagnes de l'Arabie heureuse* ، باريس سنة ١٨٨٩ ، ص ٨٨—٩١ (١٤) E. Glaser : *Skizze der Geschichte u. Geographie Arabiens* ، جـ ٢ ، برلين سنة ١٨٩٠ ، ص ١٦٢ (١٥) الكاتب نفسه : *Tagebuch* جـ ١ ، ورقة رقم ١٩ ، جـ ٢ ، سنة ١٨٨٧ ، ورقة رقم ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٢ (١٦) M. Hartmann : *Der islamische orient, Berichte und Forschungen* II, *Die arabische Frage* ، ليبسك سنة ١٩٠٩ ، ص ١٦٩ ، ٤١٧ ، ٤٦٧ ، ٥٣٨ ، ٥٤٦ وما بعدها (١٧) G.W. Bury :

Arabia Infelix or the Turks in Yamen، لندن سنة ١٩١٥ ص ٢٣—٢٥ (١٨) F. Stuhlmann : *Der Kampf um Arabien zwischen der Tuerkie und Englandg* (*Hamburgische Forschungen*) ج١، برنسويك سنة ١٩١٦ ، ص ٧٣،٧٧ ، ١٠١ (١٩) *Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign office, No. 61, Arabia* ، لندن سنة ١٩٢٠ ،ص٥٣ ، ٦٩، ٧٢ (٢٠) D. G. Hogarth : *Arabia* ، أكسفورد سنة ١٩٢٢ ، ص ٩١ وما بعدها ، ٩٨

[A. Grohmann گرومان]

«التعزير » : التأديب لمنع الجانى من المعاودة وتطهيره :

ولم يعرض القرآن لهذا الضرب من العقوبة ، وإنما عدّ من الجرائم خطايا شُرع لها التعزير فيما بعد، مثل القذف ولم يرد له حد (سورة النساء ، آية ١١٢) وشهادة الزور (سورة البقرة ، آية ٢٨٣ ؛ سورة النساء ، آية ١٣٤).

ولم يعرض الحديث للتعزير إلا قليلا ، فى حديث عن عبد الله بن عمرو ، قال : « رأيت الذين يشترون الطعام مجازفة يَضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيعوه حتى يؤووه إلى رحالهم » (البخارى : كتاب الحدود ، باب ٤٣)[1] والواقع أن هذا الحديث — بصرف النظر عن توسع الشرّاح فى مدلوله الفقهى — من الأحاديث التى تذم الحِكْرَة فى الطعام (C. H. Becker : *Papyri Schott-Reinhardt* ، هيدلبرغ سنة ١٩٠٦ ، ص ٥١) ومهما يكن من شيء فإن هذا الحديث بنى على عرف تجارى جرى عليه الناس فيما بعد ، وفى حديث عن ابن عباس أن النبى قال : « إذا قال الرجل للرجل : يامخنث، فاجلدوه عشرين » (ابن ماجه : كتاب الحدود ، باب ١٥) على أننا كثيراً ما نجد حديثاً رواه كل من أبى بُردة وعبد الرحمن بن جابر وأبى هريرة هو أن النبى كان يقول : « لا يجلد أحد فوق عشر جلدات إلا فى حد من حدود الله » (البخارى : كتاب الحدود ، باب ٤٣ ؛ مسلم : كتاب ، الحدود ، حديث ٣٩ ؛ ابن ماجه : كتاب الحدود ، باب ٣٢ ؛ ابن حنبل، ج٣ ، ص ٤٦٦ ، ج ٤ ، ص٤٥) ، ومع ذلك فليس من شك فى أن هذه الأحاديث ظهرت فى الخلاف الذى نشب حول قدر التعزير ، ويؤيد هذا بصفة خاصة أن الفقهاء المتأخرين جوّزوا زيادة عدد الجلدات ؛ والتعزير — على أى حال — ضرب من العقوبة دخل فى الفقه الإسلامى فى عهد متأخر بعض الشيء ؛ ولذلك فإن مما يجدر ذكره أن الحديث لم يجعل للفعل «عزر» صلة بمعنى التعزير الاصطلاحى الذى ظهر بعد ذلك . نعم ورد فى الحديث الذى ذكرناه (ابن ماجه : كتاب الحدود ، باب ٣٢) « لا تعزروا . . »[1]

(١) لم نجده فى كتاب الحدود بل وجدناه فى كتاب البيوع ، باب ٥٤ .

اللجنة

(١) نص الحديث : حدثنا هشام بن عمار ، حدثنا إسماعيل بن عباس ، حدثنا عباد بن كثير ، عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تعزروا فوق عشرة أسواط » .

اللجنة

بيد أنه قد ذُكر فى حديث عن أنس بن مالك الفعل « عزّر » فى حد شرب الخمر بمعنى يخالف معناه الاصطلاحى المتأخر (ابن حنبل ، جـ ٣ ، ص ١٨٠ ؛ وذكر لفظ « جلد » فى رواية أخرى للحديث فى ابن حنبل ، ص ٣١٥).

وفى كتب الفقه أن التعزير للجناية التى لا حد لها ولا كفّارة، سواء كانت على حق الله كترك الصلاة والصوم ، أو على حق الناس كالغش وشهادة الزور وسرقة ما تَفَهُ ... إلخ (انظر مادة « سارق »)، وفى الجناية على حق الناس جناية على حق الله .

وأهم شروط التعزير أن يكون مرتكب الجناية عاقلا ، أما قدر التعزير ، فقد تُرك فيه الخيار للقاضى ، فهو إما أن يعزر الجانى بالزجر أمام الناس ، أو جرّه إلى مكان عام ، أو نفيه ، أو مصادرة ماله ، أو حبسه ، أو جلده . وفى مصادرة المال خلاف ، لأن البعض يرى أن مال المسلم ومتاعه لا يصادران فى التعزير . ولا يجوز أن يزيد عدد الجلدات عما هو فى الحد إلا فى مذهب مالك ، ولا يجلد الحر فى مذهب الشافعى فوق تسع وثلاثين جلدة ، ولا يجلد العبد فوق تسع عشرة جلدة ، أما فى مذهب أبى حنيفة فلا يجلد المعزّر فوق خمس وسبعين جلدة ، وبعضهم يرى ألا يزيد التعزير عن حد الخمر ، وبعضهم يرى ألا يتجاوز حد القذف . وقد أخذ الحنابلة بالحديث السابق فلم يزيدوا عدد الجلدات عن عشر . وثمت أحكام شتى جد دقيقة فى صفة الجلد تختلف باختلاف المذاهب .

ولما كان الغرض الأول من التعزير هو التطهير ، وكانت العقوبة تختلف باختلاف الناس ، فقد رتب بعض الفقهاء التعزير على مراتب الناس ، فالكاسانى — مثلا — يقول إن التعزير على أربع مراتب : تعزير الأشراف وهم الدهاقين والقواد ، ويكفى لهؤلاء أن يبعث القاضى أمينه إليهم ؛ وتعزير أشراف الأشراف وهم العلوية والفقهاء ، وهؤلاء يعزرون بالجر إلى باب القاضى والخطاب بالمواجهة ؛ وتعزير الأوساط وهم السوقة ، ويكون بالحبس ؛ وتعزير الأخساء ، ويكون بالحبس أو الضرب .

على أن فقهاء آخرين لا يأخذون بهذا الترتيب الظاهر الذى يقوم على الحالة الاجتماعية ، ويعولون على قيمة الرجل فى ذاته كدرجة إيمانه أو سيرته .

وإذا استصوب القاضى أن يترك التعزير كلية فله أن يتركه ما دامت الجناية على حق الله ، أما إذا كانت على حق الناس فلا يترك التعزير حتى إذا تنازل المجنى عليه عن حقه .

وبيان ما يظهر به التعزير أبسط من بيان ما يظهر به الحد ، فالتعزير يكون بالإقرار الذى لا يرد وبشهادة شاهدين ، ويجوز أن تكون إحداهما امرأة ، وتقبل أيضاً الشهادة على الشهادة . ويرى بعض الفقهاء أن علم القاضى بالجناية كاف .

وتبين لنا قصص ألف ليلة وليلة بأجلى بيان كيف كان أولو الأمر يحكمون فى هذه الجرائم التى تركتها الشريعة دون حد .(Rescher ، *Isl.* جـ ٩ ، سنة ١٩١٩ ، ص ٦٨ وما بعدها) على أن الناس حاولوا التخلص بالرشوة من هذه العقوبة القائمة على هوى القاضى ؛ ومن ثم عمد الحكام فى

كثير من الأحيان إلى التدخل فرتبوا الأحكام المتروكة لتقدير القاضي بفرض عقوبات محددة لطائفة من الجرائم كما هو الحال فى « قانوننامه » الذى سنه سلاطين الترك ، فقد نص فيه دائماً بالغرامة إلى جانب الجلد (محمد الثانى : قانوننامه ، فى *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte* ، جـ١، سنة ١٩٢٢ ، ص ١٣ وما بعدها) .

المصادر :

(١) كتاب الحدود فى كتب الحديث والفقه (٢) وانظر خاصة الكاسانى : بدائع الصنائع ، القاهرة سنة ١٩١٠ ، جـ ٧ ، ص ٦٣ وما بعدها (٣)خليل : مختصر ، ترجمة سانتلانا Santillana ، ميلان سنة ١٩١٩ ، جـ٢،ص ٧٤٢ (٤) الماوردى : الأحكام السلطانية ، طبعة أنجر Enger ، بون سنة ١٨٥٣ ، ص٣٩٩ وما بعدها، ترجمة فانيان Fagnan ، الجزائر سنة ١٩١٥ ، ص ٤٦٩ وما بعدها (٥) الشعرانى : الميزان،القاهرة (؟) سنة ١٩٢٥ ، جـ ٢ ، ص ١٧٥ وما بعدها (٦) Juynboll : *Hundbuch des islam Gesetzes*، ليدن سنة ١٩١٠ ، فصل ٦٥ ، الطبعة الثالثة ، بالهولندية سنة ١٩٢٥، ص ٦٨ (٧) Kresmarik : *Beitraege zur Beleuchtung des islam' Strafrechts* فى *Zeitschr. der Deutsch Morgenl Gesell.* ، جـ ٥٨ سنة ١٩٠٤ ، ص ٦٥ ، ص ٥٥٦ وما بعدها .

أما عن الأحاديث فانظر Wensinck : *Handbook of Early Muh. Tradition* ، ليدن سنة ١٩٢٧ ، مادة عقاب .

[هفننگ Heffening]

« تعزية » : المواساة بوجه عام ومشهد الشيعة بوجه خاص . وكلمة تعزية مصدر الفعل المضعف من « عَزَّىَ » ولم يرد هذا المصدر فى القرآن (ورد لفظ عِزِين فى سورة المعراج ، الآية ٧٣) ولكنه ورد فى كتب الفقه على المذاهب كلها فى نهاية كتاب العبادات باب الجنائز ، وفيها حض على تعزية أقارب الميت . وأول معانى التعزية عند الشيعة النواح على من استشهد من الأئمة عند قبورهم أو فى منازل النائحين . وهم يندبون الحسين خاصة .والتعزية فى لغة العامة التابوت المصنوع على غرار القبر القائم فى كربلاء . فالناس يحتفظون فى بيوتهم بنماذج من هذا التابوت صنعوها من النفائس . على أن التعزية تدل بوجه خاص على المشهد نفسه . ويقام هذا المشهد فى الثلث الأول من المحرم وخاصة فى العاشر من « روز قَتْل » وهو اليوم الذى استشهد فيه الحسين ، ويوافق يوم عاشوراء (انظر هذه المادة) . وتختلف المشاهد اختلافاً كبيراً باختلاف البلدان، فهى فى فارس غيرها فى مواطن الشيعة من أرض الجزيرة وبلاد الهند .

ويدخل فى المشاهد بمعناها الواسع المواكب التى تسير فى الطرقات كموكب الفرسان وفيه جواد الحسين ، وموكب زواج القاسم ولد الحسن من فاطمة ابنة الحسين (انظر بعد) والموكب الذى يسير إلى القرافة ،وفيه التابوت ، وهذه المحافل العامة كلها لا تخلو من تهريج المهرجين على الرغم مما يتجلى فيها من الحزن العميق .

ثم إن التعزية تدل على تأدية هذا المشهد المؤثر نفسه ، فيقام المسرح فى الأماكن العامة والخانات ،

وفى المساجد ، وفى « إمام بارا » الذى شيد خصيصاً لإقامة هذا الحفل .

وأهم ما يجهز به المسرح تابوت كبير ومستقبلات للنور توضع فى مقدم المسرح ثم قوس الحسين ورمحه وحربته وعلمه ؛

ويشترك فى الحفل إلى جانب المهرجين الـ « روضه خوان » والشاعر ، أى الرجل الذى يرثى الشهداء ، فهو الذى يفتتح المشهد ويلقى الخطبة (انظر هذه المادة) وهو يومئ بإشارات فيها معنى الأسى ، ويستكثر فيها من الأحاديث بصوت المتفجع ، ويحيط به طائفة من الصبيان المرتلين يطلق عليهم اسم « پش خوان » ومعناها لغةً المنادون ، بينما ترتدى الـ « نوحه خَنَانه » ثياب الحداد ويندبن ندب الأرامل والثكالى ، والرجال من النظارة فى جانب والنساء فى جانب ؛ ويوزع عليهم « مَهْر » وأقراص من طين كربلاء مضمخة بالمسك يضعونها على جباههم فى حزن بالغ ، ويمثلون على المسرح أصدق تمثيل ما قاساه الشهداء من جوع وما عانوه خاصة من عطش ، فى حين يدار على النظارة الماء والمرطبات . والجود بجهاز المسرح وكل ما يشتمل عليه — بما فى ذلك جُعْل الشاعر — فريضة على الأثرياء ، وهو أيضاً عمل من أعمال البر والتقوى ، من يقوم به يقام له قصر فى الجنة . وللأشراف شأن هام فى هذه المحافل ، لأن ارتفاع نسبهم إلى الحسين يكسبهم حقاً فى صدقة المتصدقين ، وهم يلحفون فى طلبها ؛

وأغراض هذه المشاهد متشابهة وجل ما يتلى فيها واحد : ويفتنّ الشعراء فى تناول هذه الأقوال ويتوسعون فيها (انظر فهارس المخطوطات) وأشهرها فارسى وبعضها عربى وبعضها تركى . . ولا يمكننا أن نطلق على المشهد اسم المسرحية إلا تجوزا ، ذلك أن مناظره تتراوح أحياناً بين الأربعين والخمسين كل منظر مستقل عن الآخر .

وقد أخبر جبريل من أول الأمر الأنبياء الأوائل ومحمداً نفسه بتفصيل ما وقع وبخاصة مقتل الحسين كما رئيت هذه الوقائع فى الأحلام وتُنُبِّئَ بها وحكيت بعد ذلك مراراً وتكراراً .

وأشخاص المشهد من غير الملائكة مستعارون من قصة الفداء التى تضمنتها التوراة والإنجيل ، وكثيراً ما يوازَن بين مصيرهم ومصير الشهيد ، ويعترف يعقوب ويوسف أن الحسين وأولاده قاسوا أكثر مما قاسيا ، بل إن حواء وراحيل ومريم قد أحسسن بلوعة أمه فاطمة . وخيّر الملَك محمداً بين ولده الصغير إبراهيم وبين الحسين ، فرضى بموت إبراهيم ، وادخر الحسين ليفدى به الناس ؛ وجعلوا شأن محمد وعلى فى المشهد دون شأن الحسين ، فقد كان — ولما يزل حدثاً — شغلهما الشاغل ساعة وفاتهما ؛ أما علاقة الحسن بأخيه الحسين فقد سموا بها سمواً عظيما . ويظهر فى المشهد إلى جانب روح أمه فاطمة ، أختاه كلثوم وزينب وزوجه شهربانو ابنة يزدجرد الثالث وولده على أكبر الذى استشهد فى القتال ؛ وكثيراً ما يمثلون تزويج ابنة الحسين من شهربانو ، وهى فاطمة ، من القاسم ولد الحسن . وهم يقصدون إلى التأثير العميق فى جمهور المشاهدين بتمثيل مقتل ولد صغير من أولاد الحسين وابن عم يافع

له ، أما ابنه الآخر علي زين العابدين الذى سلم من القتل فله شأن هام فى الموكب المفجع الذى يحمل فيه رأس الحسين وسبايا النساء والأطفال إلى الخليفة يزيد بن معاوية ، فإذا لقى الموكب ديراً نصرانياً بات فيه ليلته ، وينطق راهبه بالشهادتين عند رأس القتيل ، ويقوم اليهود والكفار وشعراء النصارى فى قصر الخليفة بمثل ذلك . ومن المناظر البليغة التأثير فى نفوس المشاهدين استسلام أسد وتبجيله لرأس الحسين .

وأهم من ذلك وأخطر أن هذه المشاهد تنقل للشيعة صوراً ملؤها الغرض لرجالات صدر الإسلام ، فتسلك فى زمرة الشيعة سلمان الفارسى وأبا ذرّ وبلالا والحُرّ الذى انحاز إلى الحسين ، وتجعل من المناوئين لهم : أبا بكر وعمر ، وهو الذى قيل فيه إنه حرم فاطمة ميراثها فى واحة فدك وآذاها ؛ وهذه المشاهد لا تفرق بين الرجال من غير الشيعة فهى لا تعد — مثلا — ابن ملجم الذى قتل علياً خارجياً (انظر هذه المادة) ، وتأخذ أهل السنة بجريرته ، كما أنهم يصورون أقبح تصوير ابن سعد قائد جيوش خصومهم ، وشمر الذى ضرب الحسين الضربة القاضية — فيما يقال — وخاصة يزيد بن معاوية ؛ وبلغ من مقتهم لأهل السنة أنهم كانوا يسمحون بشهود حفلاتهم لغير المسلمين ولا يسمحون بذلك للمسلمين من غير الشيعة . وتظهر شعوبيتهم وكراهتهم للترك فى بعض المناظر مثل منظر عودة شهربانو زوج الحسين إلى بيتها فى فارس ، أو نجاة فاطمة الصغيرة على يد ملك فارس .

وجل المشاهد منظومة من بحر الهزج ، وهى من مصادر شتى ، وإن تكن مادتها وألفاظها قديمة فى الغالب ، فقد أخذوا آيات من القرآن وفسروها تفسيراً شيعياً ، كما اختاروا أحاديث قديمة فى صالح الشيعة ، وعنوا فى صياغتها بالتأثير على السامعين . وفى خطبهم عبارات قديمة قدم الطبرى ، وقد حفلت مصنفات الشيعة (انظر مادة « شيعة ») القديمة بعظات كاملة ولعنات ودعوات ، مثل مصنفات ابن بابويه والكلينى والشيخ الطوسى ، وخاصة فى أبواب الزيارات من كتب الحج والإمامة ، وفى كتب المقاتل : وثمت أيضاً عدة ترانيم ، وما تزال المراثى تنظم إلى وقتنا هذا .

أما من جهة النظارة فإن التعزية من أقوى المشاهد تأثيراً فى النفوس ، بيد أن الأجانب لا يستطيعون إدراك ما ينطوى عليه المشهد ، ولذلك فقد ينفرون من واقعيته السافرة ، وبخاصة المناظر الختامية التى يصبح فيها رأس القتيل أهم متكلم فى المشهد وأول ممثل : ولعل أول ما يتبادر إلى أذهانهم أن النظارة ينتشون بما ينطوى عليه المشهد من فظاعة وألم . ولسنا نستطيع أن نتبين الغاية الحقيقية من هذا المشهد إلا إذا درسنا ما يقال فيه دراسة بعيدة عن الهوى ، وهذه المشاهد مليئة بالعقائد التى تُغلّب الأحاديث الشيعية : وإظهار هذه المشاهد فى هذا الثوب البدائى الساذج يجيز لنا أن نقول إن ما أدخل فيها من مناظر تهز النفس وتروعها لم يكن الغرض منه إلا إحداث التأثير فى النفوس ، والواقع أن الفكرة الغالبة على المشهد بأسره هى فكرة الفداء ،

وقد جُسّمت هذه الفكرة بحيث تتفق مع مصنفات العقيدة الشيعية ولكنها أخرجت فى صورة أوضح ، وحسبنا هنا أن نحيل إلى أحد هذه المشاهد الواردة فى كتاب شودزكو (Chodzko ، انظر المصادر) فى مستهل المنظر الأول « منظر رسول الله » يُعلم جبريل محمداً بأن الحسن ملاق مصير أخيه الحسين قائلا : « ولسوف يخر سبطاك صرعى عدو زنيم ، ولن يكون هذا جزاء عصيانهما أوامر ربهما ، فما تعلق أوضار الإثم بواحد من أهل بيتك ياخير البرية ، وإنما يفتديان المسلمين ، فيتلألأ جبيناهما أبد الآبدين بنور الأبرار المصطفين . فإن شئت أن يغفر الله ذنوب الآثمين ، فلا تضنّن بزهرتى بستانك أن تقطفا قبل الأوان » (ص٥ وما بعدها) . ويسترسل فى توضيح فكرة الاستشهاد فى سبيل غفران ذنوب الآخرين حتى يجئ الختام المتوقع فى المنظر الأخير الذى يجتمع فيه الآباء كافة من آدم إلى فاطمة أم الحسن حول الرأس الشريف. ويخاطب محمد ابنته فاطمة (ص ٢١٥) قائلا: « لا تثريب عليك فى بكاء ولدك المقتول المضرج بدمه الزكى ، فقد غاب عنك سر هذا الاستشهاد ، وسنجزى عليه يوم القيامة بمفاتيح الجنة والنار ؟ » ونحن نستطيع أن نتبين تاريخ هذه الأقوال فى الخلاص بالشفاعة من دعوات أولئك التوابين بزعامة سليمان بن صُرَد الذين تزودوا بالسلاح ووقفوا مستغفرين عند قبر الحسين بكربلاء لأربع سنين خلون من مقتله ، وأقسموا أن يقاتلوا الأمويين أو يموتوا ، ذلك أنهم رغبوا أن يكفروا عن خطيئتهم بقعودهم عن نصرته أو الموت معه . وقد قال أحدهم ، وهو عبيد الله ابن وال التيمى : «إن حسيناً وأباه وأخاه [أفضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم] وسيلة عند الله يوم القيامة » (الطبرى ، ج ٢ ، ص ٥٤٧) وهذه الرواية عن أبى مخلف عن سلمة بن كُهيل الشيعى عن علوى هو محمد الباقر حفيد الحسين . والرأى الغالب أن سلمة بن كُهيل من الزيدية ، ولذلك فهو ليس من غلاة الشيعة .

والتعزية فى أكمل صورها محدثة ، فقد كان من العسير فى وقت من الأوقات إقامة التعزية دون معارضة « الملاّ » لما تنطوى عليه من عقيدة ساذجة وما يصاحبها من رقص ومواكب ليست من الدين فى شىء . ولم يذكر آدم أولبريوس Adam Olearius — الذى شهد عام ١٦٣٧ عدة محافل فخمة فى أردبيل — شيئاً عن التعزية ، ولم ير تافرنييه J. B. Tavernier : (انظر *Vierzig-Jaehrige Reisebeschreibung* ، نورنبرغ سنة ١٦٨١ ، ص ١٧٨ وما بعدها) مشهداً من هذا القبيل بين ما رآه من أعياد شهر المحرم بإصفهان عام ١٦٦٧ ، على أن موريه J. Morier رأى هذه المشاهد فى طهران عام ١٨١١ . ولعل بعض شعائر الأولين فى الأعياد الأسطورية القديمة — مثل شعائر تموز وأدونيس — قد بقيت فى المشاهد العارضة التى اقتبسها بعض أهل السنة والهندوس فى الهند ، فأعلام المواكب والهراوة الضخمة واليد التى يتداولها الداعون إلى الحفل والتى يقولون إنها يد الحسين المقطوعة ، كل أولئك له أصوله القديمة . ومما يدل على أن صفات هذه الآثار المقدسة قد تغيرت ، ما يقوله الشيعة من التبر من أن التابوت

هو دار عرس القاسم . وللتعزية فى بعض البلدان شعائر تتصل بالماء،وقد نشأت هذه الشعائر بين أهل هذه البلدان،وقد يرد إلقاء التابوت فى الماء عند شيعة الهند إلى أصل هندوسى ، بل إن ثياب الحداد قد تأثرت الأزياء القديمة إلى حد ما ، على أن المشهد نفسه هو تعبير العامة عن ذلك الشعور الدينى الذى نجد مصدره فى حادث كربلاء .

المصادر :

(١) *Das Drama in Persien* : W. Litten ، سنة ١٩٢٩ (٢) *Théatre persan* : A. Chodzko ، باريس سـنة ١٨٧٨ (٣) Lewis Pelly : *The Miracle Play of Hasan and Husain* فى مجلدين ، لندن سنة ١٨٧٩ (٤) Ch. Virolleaud: *La passion de l'imam Hosseyn* ، باريس سنة ١٩٢٧ (٥) *The Glory of the Shiah World* ، طبعة وترجمة P. M. Sykes وخان بهادر أحمد دين خان ، لندن سنة ١٩١٠ (٦) J. Morier : *Second Voyage en Perse* ، باريس سنة ١٨١٨ (٧) M. de Gobineu : *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale* باريس سنة ١٨٦٦ (٨) J. Lassy : *The Muharram Mysteries among the Azerbijan Turks of Caucasia* ، هلسنگفورس سنة ١٩١٦ (٩) E. Browne : *A History of Persian Literature in Modern Times* ، كمبردج سنة ١٩٢٤، ص ١٧٢ وما بعدها (ومن ثم (١١) (١٠) H.Ritter فى *Isl.*، جـ١٥ ، سنة ١٩٢٦ ، ص١٠٧) *Der Ursprung der Ceremonien-Festes* : B.D. Eerdmans فى *A.Z.* ، جـ٩ ، سنة ١٨٦٤ (١٢) G. van Vloten: *Les drapeaux en usage à la fête de Huçein a Téhéran* (*internationales archiv fuer Ethnographie*) جـ ٥ ، سنة ١٨٩٢ ، ص٣ (١٣) E. Aubin : *Le chiisme et la nationalité persan* فى *R. M. M.* جـ ٤ ، سنة ١٩٠٨ .

[شترو تمان R. Strothmann]

« التعطيل » : اصطلاح فى علم الكلام معناه تنزيه الله عن جميع الصفات (انظر مادة « التشبيه »)

« تعليق » : (انظر مادة العرب ، جزيرة »)

« تُغاتيمور » : خان مغولى حكمت أسرته جُرجان قـرنا من الزمان قبل عـام ٨٠٨ هـ (١٤٠٥ م) .

اسمه: ينطق باسم تُغا ـ بتاء عليها ضمة مقبوضة أو مبسوطة ، ورسم هذا الاسم فى كتاب « ظفر نامه » طَغى « تُغاى » ؟ ونُقش بصيغة تُغان على سكة نشر صورتها فراين Fraehn (بالأحرف المغولية ، انظر Howorth : *History of the Mongols* جـ ٣ ، ص ٧١٨) .

أسرته : تغا تيمور بن سُوى (سُرى كُرى ؟) ابن بابا بهادر من الرعيل السادس لسلالة أخ من إخوة جنكيز خان (جوچى قسر شجرة الأتراك ، ص ٣١٥ . وقد أخطأ مايلز Miles فى فهمه) ووصل بابا بهادر عام ٧٠٥ هـ (١٣٠٥ م) إلى

خراسان على رأس تومانه (التومان عشرة آلاف أسرة) وخدم ألجايتوخان ، وأغار على خوارزم عام ٧١٥ ﻫ (١٣١٥م) . وشكا أوزبك ، خانُ القفجاق الشرقية ، بابا بهادرَ إلى ألجايتو ، فقتله هو وابنه سُرى (شجرة الأتراك، ص٣٢١، ٣٣٠ ؛ D' Ohsson : *Hist. des Mongols* ، ج ٤ ، ص٥٧٢ إلى ٥٧٥) وظلت قبيلة بابا فى مازَنْدَران، وكان هذا الإقليم يضم فى ذلك العهد جرجان والجزء الشرقى من طَبَرِسْتان (انظر نزهة القلوب ص٢٥٩)

ودبت الفوضى فى بلاد فارس بعد وفاة أبى سعيد الهولاكى عام ٧٣٦ ﻫ ، فنصب حسن بزُرْگ الجلائرى محمدا على العرش ، وكان يطالب به . ونشب الخلاف بين أمراء حسن بزرگ فذهب بعضهم — مثل إگرانج الأويغورى (أخطأ Miles فى رسم اسمه أكَرْپُخ Akarpukh فى ص ٣١٥، ٣٢٠) — إلى تغاتيمور ونادوا به خانا عام ٧٣٧ ﻫ (١٣٣٧ م) وشد أزرهم فى ذلك أمراء خراسان أمثال الشيخ على بن على قوشجى وعلى جعفر وأرغون شاه . وسار تيمور إلى آذربيجان صحبة أمرائه، وانضم إليه فيها موسى المطالب الآخر بالعرش بظاهره الأويرات. واتفق تغاتيمور وموسى على اقتسام فارس ، ولكن حسن بزرگ أوقع بهما الهزيمة فى الثالث من ذى الحجة عام ٧٣٧ ﻫ عند نهر گرْمَرود إلى الغرب من ميانة (انظر شجرة الأتراك ص٣١٦ ؛ D'Ohsson ج ٤ ، ص ٧٢٦) وانسحب تغاتيمور إلى بسطام حيث حكم مازندران (بوصفه خانا) وخراسان . على أن مظالم بطانة خوجه علاء الدين محمد وزير خراسان أثارت فتنة أدت إلى تولى السربدار (انظر هذه المادة) الحكم . وقوى سلطان السربدار فحد من نفوذ تغاتيمور . وكان بين تغا وبين آل كَرْت بهراة صلات ود ، ذلك أن ابنته سلطانه خاتون كانت متزوجة من معز الدين كَرْت (انظر ظفر نامه ، ج ١ ، ص ٣٢٠) .

وفى عام ٧٣٩ ﻫ (١٣٣٨ م) دعا حسن بزرگ تغاتيمورَ إلى العراق فذهب إليها صحبة الأمير أرغون شاه ولد نوروز وحفيد أرغون أقا الشهير (انظر الجوينى ، ج ٢ ، ص ٣٥١) [وحكمت هذه الأسرة نيسابور وطوس وكلات وعرفها المغول باسم جاوُن (جون) غربان وعرفها الفرس باسم جانى قربانى] وذهب حسن بزرگ للقاء تغاتيمور عند ساوة ولكن خوجه علاء الدين محمد — وكان قواما على الأموال فى البلاد — هدأ من روع السكان ، وشرع الخان من جانبه فى مفاوضة حسن كوچك الچوبانى . وانتهز كوچك هذه الفرصة للتوفيق بين الخان وحسن بزرگ ، بيد أن الخان برم بدسائسه فقوض أركان معسكره فى مراغة (؟) فى الليلة نفسها ورجع إلى خراسان (شجرة الأتراك، ص ٣٢٧ ؛ D'Ohsson ، ج ٤ ، ص ٧٣٢) .

وفى عام ٧٤١ ﻫ (١٣٤١ م) أغار تغاتيمور على العراق للمرة الثالثة يناصره الأميرة ساتى ابنة ألجايتوخان وابنها شيبُرْغان من الأمير چوبان، فلحقت الهزيمة بجيش تغاتيمور الذى كان يقوده

أخوه على گاون على يد حسن كوچك : وسرعان مابسط السربدارية سلطانهم على خراسان وطردوا منها أرغون شاه صاحب نيسابور وطوس . وهزم وجيه الدين مسعود السربدارى جيوش الخان عند نهر آترك ، وقتل على گاون واستولى على جرجان حنا . ويقول دولت شاه (ص ٢٣٦ — ٢٣٧) إن تغاتيمور قنع من السلطة بالاسم (نام رسم سلطنت) ومع ذلك كان السربدارية يفدون إلى بلاط الخان مرة فى السنة لتقديم ولائهم (ملازمت وتجديد عهد) . واغتال يحيى كرّابى السربدارى الخان فى إحدى هذه الزيارات عند سلطان دوين بين گرگان وقره صو . وأرخ الشاعر عزيزى وفاة السلطان باليوم السادس عشر من ذى القعدة عام ٧٥٤ (ديسمبر ١٣٥٣) . ويقول دولتشاه إن تغاتيمور كان يشبه السربدارية فى حدبه على الناس ، فقد كان يشجع الدهماء ولايثق بالنبلاء . وكان تغاتيمور يصيف فى رادكان ويشتى على نهر گرگان ، وابتنى فى مشهد عمارة جميلة ،ولم تضرب السكة باسمه فى آمل ومشهد وقزوين وعيرها فحسب بل ضربت أيضا فى البصره عام ٧٤١ هـ وفى بغداد بعد عام ٧٤٠ ، وهذا يدل على ما كان له من مكانة واعتبار فى ظاهر الأمر على الأقل (انظر Catalogue of Oriental : S. Lane — Poole Coins in the British Museum ج ٦ ، سنة ١٨٨١ ، ص ٩٨ — ١٠١) . وجاء فى مجمع الفصحاء أن الشاعر ابن يمين كان مدّاح تغاتيمور (انظر براون Pers. Liter. under Tartar Dominion ، ص ٢١٦) . ويذهب بعض الكتاب إلى أن الخان نفسه كانت له مشاركة فى الشعر (انظر Hammer : كتابه المذكور ، ص ٣٤١) . وكان لقبه على السكة « السلطان العالم » ؛

وأقام السربدارية والياً من قبلهم على أستراباذ حيناً . ثم انتقل الحكم فى جرجان إلى قائد تغاتيمور المسن أمير ولى ابن الشيخ على هندو (أوبيسود) . واستطاع أمير ولى أن يهزم السربدارية بمساعدة صاحب نسا (وهو من أسرة جاوُن‌غربان) وأن يستأثر بإمارة تضم أستراباذ وبِسْطام ودامَغان وسَمْنان وفيروزكوه (انظر مطلع السعدين فى حوادث عام ٧٦١ فى Auszuege : Dorn ، ص ١٥٥ — ١٥٧) . وحاول عام ٧٧٢ هـ (١٣٧٠ م) فتح الرى ولكن أويسا الجلائرى أوقع به الهزيمة ؛ واستأنف أويس القتال فى العام التالى بغية الخلاص من أمير ولى ولكنه لم يتعد أوجان . واستولى أمير ولى عام ٧٧٤ هـ على الرى وساوة بتحريض شاه شجاع المظفرى . وبوفاة أويس عام ٧٧٦ هـ (١٣٧٤ م) وقفت الحرب ولم يتجهز أحد لاستئنافها (انظر Markov : Katalog Pjelaytr. Monet سانت بطرسبرغ ، سنة ١٨٩٧ ، ص ١٤) . وفى عام ٧٨٣ هـ (١٣٨١ م) انتزع تيمور إسفراين من أمير ولى وخربها عن آخرها (انظر ظفرنامه ، ج ١ ، ص ٣٢٤) وتقدم ولى لقتال على مؤيد السربدارى ، ورجع تيمور إلى خراسان فى شتاء العام نفسه (١٣٨١—١٣٨٢م) وحاصر كلات ثم زحف على جرجان ماراً بروغى؟ وكبودجامه وشاسمان . (وتعرف كبودجامه اليوم

باسم حاجيلر وهى على الضفة اليسرى لرافد من روافد گرگان بين نردين وگنبد قابوس) وسارع أمير ولى إلى استرضاء تيمور بالهدايا، ورجع تيمور بطريق سَمُلْقان التى فى وادى آترك (المصدر المذكور ، ص ٣٤٩ ، ٣٥١) وأجبر عليا بك على الطاعة وطرده وأهل بيته (متعلقان) إلى ما وراء النهر . ثم قتل فى أندجان عام ٧٨٤ هـ (المصدر المذكور ، ص ٣٥٥) .

وفى عام ٧٨٥ هـ (١٣٨٣ م) أنفذ تيمور جيوشه إلى بلاد أمير ولى ، ولما دانت له سجستان قاد جنده بنفسه واستولى على قلعة درون فى منتصف الطريق بين عشق آباد وقزل أروت بعد وقعة گاورس (ظفرنامه ، جـ ١ ، ص ٣٨٢ ، وسميت هذه الواقعة فى هذا الكتاب باسم گاوكرش) وواصل تيمور زحفه إلى دهستان وجيلاوون (وهى مشهد مصريان التى على نهر آترك أسفل چات) وعبر نهر گرگان وقاتل أمير ولى قتال الأبطال ، ونازع تيمورا شبراً شبراً ، ولكن كرّته التى قام بها فى ليلة من ليالى شوال عام ٧٨٦ هـ (١٣٨٤ م) لم تجده نفعاً . فاستولى تيمور على أسراباذ ، وفر أمير ولى إلى الغرب بعد أن أرسل أهل بيته إلى كردكوه بالقرب من دامغان (ظفرنامه، جـ ١ ، ص ٣٨٢ — ٣٨٦) . واشترك أمير ولى فى الدفاع عن تبريز (انظر هذه المادة) فى وجه هجمات تقتمش . ولقى حتفه آخر الأمر عام ٧٨٨ هـ (١٣٨٦ م) إذ استضافه محمود خلخالى فى بيته وغدر به (انظر ظفرنامه ص ٣٩٢ — ٣٩٨) .

وأعاد تيمور عام ٧٨٦ هـ لقمان بادشاه ابن تغاتيمور إلى العرش فى إقطاعه الوراثى ، وكان قد طرده من جرجان أمير ولى المطالب بالعرش ، وأوصى تيمور پادشاه بالتودد إلى السيدوالية من أصحاب سارى وآمل (المصدر المذكور ، ص ٣٨٧ ، ٣٩١) .

وكان يحكم أستراباد أثناء حملة عام ٧٩٤ هـ (١٣٩١ م) پير (أو پيراك) پاشا ولد لقمان پاشا (أى پادشاه ؛ ظفرنامه ، جـ ١ ، ص ٧٥٠) ، وكان تيمور قد نصبه على العرش بعد وفاة أبيه ؛ وأكرم پير پاشا تيمورا إكراماً بالغاً وأمده بالسفن اللازمة لغزو مَيهانْسَر على مسيرة أربعة فراسخ من آمل . وذكرت أيضاً فى حوادث عام ٨٠٦ هـ (١٤٠٤ م) خدمات پير الجليلة لتيمور وذلك عند الكلام عن الحملة التى أنفذها تيمور على إسكندر چلاوى فى مازندران (المصدر المذكور ، جـ ٢ ، ص ٥٩١) . وفى بداية حكم شاهرخ قام سلطان على السبزوارى بفتنة فى خراسان بعد أن جمع حوله فرقة من السربدارية ، وظهر پيرپادشاه فجأة فى جوين وانضم إلى سلطان على ولكنهما هزما على يد سيد خوجه الذى أنفذه شاهرخ لقتالها (انظر مطالع السعدين ، سنة ١٨٤٣ ، ص ٢٦) . واحتمى سلطان على هو وحلفاؤه بميران شاه ، وكان قد عاد من آذربيجان ، بيد أن ميزان شاه سلمه إلى سيد خوجه . ومن ثم وقع فى قبضة سيد خوجه عدد من أبناء پيرپادشاه (المصدر المذكور ، ص ٥٤ ، ٨٠) . وفى عام ٨٠٨ هـ أمن شاهرخ

پیرپادشاه على حياته واستدعاه إلى بلاطه ، وطوق شاهرخ سيد خوجه بمآثره فامتلأت نفسه بالأطماع وأخذ يفاوض إسكندر (صاحب فارس) وما لبث أن رفع راية العصيان . وذهب سيد خوجه من كلات إلى پیرپادشاه واحتمى به فكان ذلك سبباً فى قيام شاهرخ بحملة على مازندران عام ٨٠٩ هـ (١٤٠٦ م) وهزم پیرپادشاه فى هذا القتال على الرغم من كثرة جنده ، وفر هو إلى خوارزم وذهب سيد خوجه إلى شيراز : فنصَّب شاهرخ الأمير عمر بهادر على مازندران ولكنه ثار بدوره فخلفه أولوغ بك . وفى عام ٨١٠ هـ أخبر أولوغ بك أباه شاهرخ بتأهب پیرپادشاه للحرب من جديد فتوجه شاهرخ للمرة الثانية إلى مازندران : ولما علم پیرپادشاه بتقدم شاهرخ نحوه التجأ إلى كيومرث ابن بيستون البادوسپانى ، واستطاع شاهرخ بلا قتال أن يبسط سلطانه ثانية على أستراباذ وشاسمان ؛

وفى عام ٨١٢هـ ذهب سلطان على بن پیرپادشاه إلى شاهرخ واشترك فى الحملة على سجستان ولكنه فر إلى رستمدار عند ما بلغه نعي أبيه ، وهناك تمكن بمعاونة الأمير كيومرث من جمع جيوش أبيه ؛ وحاول السلطان الاستيلاء على أستراباذ عند رحيل شاهرخ إلى ما وراء النهر ، ولكن عامل هذه المدينة هزمه وقتله ، وأرسل رأسه إلى هراة (انظر مطلع السعدين ، فى Dorn : *Auszuege* ، ص ١٩٥) ،

المصادر :

انظر مادة سربدار ، وانظر (١) دولت شاه : تذكرة الشعراء ، طبعة Browne ، ص ٢٣٦ — ٢٣٧ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ — ٢٨٣ ، بومباى سنة ١٨٨٧ ، ص ١٠٤ ، ١٢٣ (٢) شجرة الأتراك ، ترجمة Miles ، لندن سنة ١٨٣٨ ، ص ٣١٥ ، ٣٢٠ — ٣٢٦ ، وهذا الكتاب عبارة عن تلخيص كاتب مجهول لكتاب « تأريخ أربع ألوس » الذى ألف للسلطان أولوغ بك ، انظر Barthold *Turkestan* فى مجموعة گب التذكارية ، ص ٥٧ وهو غير كتاب « شجرۀ ترك » لأبي الغازى (٣) ميرخواند : روضة الصفا ، بومباى سنة ١٢٦١ هـ (١٨٤٥م)، ج ٥، ص ٢١٩، ٢٢٠، ٢٥١ (٤) خواندمير : حبيب السير ، طهران سنة ١٢٧١هـ ، ج ٣ ، القسم الأول ، ص ١٢٨ — ١٢٩ (٥) Dorn : *Die Geschichte der Serbedare nach Chondemir* سنة ١٨٤٩ ، ص ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٥٥ (٦) Dorn : *Auszuege aus Muham. Schriftstellern* سانت بطرسبرغ سنة ١٨٥٨ ، انظر الفهرس مواد : تغاتيمور خان ، أمير ولى ، لقمان ، وپیرپادشاه (٧) منجم باشى ، ج ٣ ، ص ١٢ (٨) D'Ohsson : *Histoire des Mongols* ج ٤ ، ص ٧٢٦ وما بعدها (٩) Hammer : *Geschichte d'Ilchane* ، ج ٢ ، ص ٣١٧ — ٣٤٢ (١٠) Howorth : *Hist. of the Mongols* ، ج ٣ ، ص ٦٣٨ ، ٧١٧ — ٧٢٦ (١١) Lane—Poole : *Mohammedan Dynasties* وانظر أيضا إضافات Barthold فى الترجمة الروسية لهذا الكتاب ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٩٩ ، ص ٢٤٩ (١٢) Rabino : *Mazandaran* سنة ١٩٢٨ مجموعة گب التذكارية ، انظر الفهرس .

[مينورسكى V. Minosky]

« تُغُزْغُز » : شعب تركى ، وينطق هذا الاسم ويرسم على وجوه مختلفة . ويتفق ماذكره العرب عن مواطن التغزغز والروايات الصينية وما ذكره المسلمون المتأخرون عن الأويغور . وفى المصادر الصينية أن الأويغور تسع قبائل ، وعن رشيد الدين أنهم شعبتان كبيرتان : أون أويغور (أى الأويغور العشرة) وطُوقُوز أويغور (أى الأويغور التسعة ؛ انظر نص رشيد الدين فى *Trudi. Vost. Otd. Arkh. Obsch.* ج ٧ ، ص ١٦١) . وذهب غريغوريف Grigoryew على ضوء هذه الحقائق إلى رأى أخذ به بوجه عام فيا مضى ، وهو أن كلمة تُغُزْغُز (بالتاء ذات الضمة المقبوضة) يجب أن تقرأ تَغزغز (بالتاء ذات الضمة المفتوحة) وهذه الكلمة هى إدغام لكلمتى تغز وأويغور ؛ وقد أذاع هذا الرأى فى أوربا الغربية هوتسما M. Th. Houtsma. فى مادة «ترك» التى كتبها فى دائرة المعارف البريطانية *Encyclopaedia Britannica* وتبعه فى ذلك ده غويه (M. J. de Goeje فى *de Muur van Gog en Magog, Amesterdam* 1880— *Mededeelin-gen K.Ak. Wet.*، المجموعة الثالثة ، جـ ٥ ، ص ٣٦ — ١٢٢) . ونلاحظ أن ده غويه قد استعمل كلمة تغزغز فى المجلدات الخمسة الأولى من المكتبة الجغرافية العربية ثم استعمل بدلا عنها كلمة تغزغر فى المجلد السادس (١٨٨٩) من هذه المكتبة . ولكنه عاد إلى كلمة تُغزغز فى المجلد السابع منها : وورد فى مقدمة هذا المجلد بعض فقرات من رسالة تلقاها من نولدكه Th. Noeldeke مستشهداً فيها بالنصوص الفهلوية (*Pahlavi Texts* ؛ *Sacred Books of the East* جـ ٢ ، ص ٣٢٩ ؛ انظر جـ ١٨) . ولاحظ نولدكه أنه جاء فى كتاب مانوچهر المجوسى الفارسى الكبير الذى كتبه عام ٨٨١ م (انظر الآن *G. J. Ph.*، جـ ٢ ، ص ١٠٤ ، ويعرف هذا المجوسى فى هذا الكتاب باسم مانوشتشهر) كلمة تغزغز مكتوبة « بخط بازندى واضح جداً » وعلى ذلك تكون الصيغة غز وليست أويغور . ثم ظهر بعد ذلك بسنوات قلائل اسم طوقوز أوغوز فى الكتابات الأورخونية التى كشف عنها حديثاً . ومن المحقق الآن أن رسم هذا الاسم هو تغزغز ، كما أنه من الثابت أن هذا الرسم يتضمن اسم غز (أوغوز) . والرأى الذى يأخذ به الآن كثير من العلماء هو أن العرب قد أطلقوا كلمة تغزغز على الأويغور دون غيرهم . ويؤكد ماركار J.Marquart فى كتابه *Osteuropaische und ostasiatische Streifzuege* (ليبسك سنة ١٩٠٣ ، ص ٣٩٠) أنه قد ورد ذكر التغزغز فى الطبعة الأولى من كتاب ابن خرداذبه الذى قيل إنه كتب حوالى عام ٢٣٢ هـ (٨٤٦ — ٨٤٧ م) وفيها أن التغزغز كانوا يعيشون فى ناحية لم يفد إليها الأويغور إلا عام ٨٦٦ م . ولما كان ماركار لا يشك فى أن التغزغز هم عين الأويغور فقد فسر ذلك بأن هذه النسخة من كتاب ابن خرداذبه لا يمكن أن يرجع تاريخها إلى قبل عام ٢٧٢ هـ . ونزيد على ماأورد

فى مادة غز من أن التغزغز يعيشون فى بقاع موغلة ناحية الغرب أكثر من المعروف (انظر ما جاء بالمقريزى ، الخطط جـ ١ ، ص ٣١٣ عن طولون والد أحمد بن طولون — انظر هذه المادة — الذى انحدر من شعب التغزغز) أن التغزغز كانوا لا يزالون يذكرون فى الشرق فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى . وعن محمد بن موسى الخوارزمى أن المكانين الواردين فى كتاب بطلميوس المعروف كل منهما باسم اسكيثياس Scythias هما عين بلاد الترك وبلاد التغزغز (انظر *Bibl. arab.* *Historiker und Geographen* جـ ٣ ، ص ١٠٥ ، رقم ١٦٠٠ ، ١٦٠١) . ويستدل حتى من نص الجاحظ المتوفى عام ٨٦٩ م الذى نقله ماركار Marquart فى كتابه (ص ٩١) أن التغزغز ظلوا أمداً طويلا جيراناً للخرلخ . ومن المعلوم الآن (كما بيّن رينو Reinaud : *Relation des Voyages etc.*، باريس سنة ١٨٤٥ ، *Discours préliminaire* ص ١٣٧ وما بعدها) أن الروايات التى وردت فى المصادر العربية (مثل كتاب مروج الذهب للمسعودى ، جـ ١ ، ص ٢٨٨، ٣٦٥) عن أعمال التغزغز فى الصين لا تشير إلى الأويغور وإنما تشير إلى الترك الشاتعو أى إلى الأوغوز (انظر عن هـــذه القبيلة كتاب E. Chavannes : *Documents sur les Turcs occidentaux*، سانت بطرسبرغ سنة ١٩٠٣، ص ٩٦ وما بعدها ، ٢٧٢) ؛

وعلى الرغم مما ورد فى المصادر الصينية عن قبائل الأويغور التسع ، فإن عبارة طوقوز أويغور لم تكن بعد قد ذكرت فى المصادر التى كتبت قبل عهد المغول ؛ وكان خان الأويغور فى القرن الثامن يطلق على شعبه اسم أون أويغور طوقوز أوغوز ؛ وقد نشر رامشتاد Ramstadt كتابة تتصل بهذا الخان فى (*Zwei uigurische Inschriften aus der Nord-Mongolei*، هلسنكفوس سنة ١٩١٣، ص ١٣) ؛

ويلوح أن الاسم تغزغز—وهو اسم أسلاف الأويغور ، أى الشاتعو من الترك خاصة — قد أطلقه العرب على الأويغور ؛ ومن الواضح أن العرب لم يكونوا على علم بأن أهل التبت قد أجلوا الشاتعو عن مواطنهم وأن الأويغور بدورهم قد أخرجوا أهل التبت من بلادهم وحلوا محلهم ، ولا نعرف حتى الآن من أين استمد العرب معلوماتهم عن التغزغز ولا إلى أى عهد تشير هذه المعلومات ، كما أننا لا نعرف شيئاً عن رحلة تميم بن بكر المطوّعى إلى خاقان التغزغز ، وهى الرحلة المذكورة فى كتاب ياقوت (المعجم ، جـ ١ ، ص ٨٤٠) . وقد أفاد ماركار Marquart بعض الإفادة من الأخبار الواردة فى كتاب « حدود العالم » الذى لا نعرف مؤلفه وفى كتاب الگرديزى وهما أفضل المصادر عن هذا الموضوع (انظر كتاب Marquart ، مادتى تغزغز وأويغور) : وتختلف الأخبار التى أوردها الإدريسى فى كتابه (ترجمة جوبير Jaubert) عما ورد فى المصدرين السابقين

تمام الاختلاف ؛ ومما هو جدير بالملاحظة أن المصنف العربي الوحيد الذى كتب عن آسية الوسطى كتابة شاهد عيان دون الأخذ عن مصادر أخرى لم يذكر شيئاً عن التغزغز ، ولكنه ذكر أخباراً عن الأويغور (من غير ذكر لعدد شعوبهم) فى حين أن أسلافه من العرب لم يعرفوا شيئاً عنهم حتى ذلك الوقت ؛ وذكر الكتاب المتأخرون الذين أخذوا عن المصادر المختلفة التغزغز فى مكان الأويغور [انظر تعليق فخر الدين مبارك شاه المروروذى (بداية القرن السابع الهجرى الموافق الثالث عشر الميلادى] على كتابى السغد والتغزغز ، كتاب عجب نامه *A volume of* : E. G. Browne *Oriental Studies presented to* ، كمبردج سنة ١٩٢٢ ، ص ٤٠٥ وما بعدها ، وقد رسم خطأً فى ص ٤٠٧ من هذا الكتاب اسم تغزغز بالتاء المفتوحة) ؛

وقد توفرت لنا فى إبان العهد المغولى أخبار أقرب إلى الواقع عن آسية الوسطى وخاصة عن الأويغور ، ومن ثم لم يطلق منذ ذلك العهد اسم التغزغز فى كتب المسلمين الجغرافية علماً على شعب . ولم يرد هذا الاسم فى كتاب نزهة القلوب لحمد الله قزوينى الذى تم تأليفه عام ٧٤٠ هـ الموافق ١٣٣٩ — ١٣٤٠ ميلادية .

المصادر :

مذكورة فى صلب المادة .

[بارتولد W. Barthold.]

« تَغْلِب » : تغلب وبكر أعظم قبائل ربيعة شأنا فى بلاد العرب لعهدها القديم . ويقال إن جد هذه القبيلة اسمه دثار وإن أباه تمنى له أن يغلب فلحق به هذا الاسم . على اننا إذا قسناه بشواهده فى اللغات السامية جميعا مثل يشكر ويذكر ويعقوب وإسحاق وغيرها ، فإنا لا نذهب فى تفسيره إلى أنه صيغة المخاطب المذكر من غلب وإنما نقول إنه صيغة الأمر للمؤنث الغائب . وتدل تغلب من حيث التذكير والتأنيث على أن اسم القبيلة أقدم من الأسطورة المتعلقة بجدها . زد على هذا أن الشعراء المتقدمين إلى الفرزدق يقولون إن تغلب — ابنة وائل لا ابنه (*Kinship* : Robertson Smith ، ص ١٣ وما بعدها ، ٢٥٣ وما بعدها ؛ Lammens : *Om ayyades* ، ص ٢١٤) ويذهب نولدكه فى *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft*) ج ٤٠ ، سنة ١٨٨٦ ، ص ١٦٩) رغم هذا ، إلى أن « لفظ تغلب وهو اسم فعل لاشك فيه — أصله صيغة جمع تصف القبيلة كلها بالغلبة » . ويقول الجوهرى إن تغلب تسمى أيضا الغلباء والنسبة إليها الغلباوى ؛ (انظر القلقشندى والسويدى : مادة تغلب) وأريد التمييز بين تغلب وائل وتغلب بن حلوان اليمنى فسميت القبيلة الثانية تغلب العليا (*Register* : Wuestenfeld. ، ص ٤٣٣) ومن أعقابها قبائل النَمِر (وبطنها المَشْجَعَة ، البلاذرى ، ص ١١١) وكلب بن وَبَرَة وتنوخ (انظر هذه المادة) وكنانة بن بكر بن عوف . وينسب لتغلب فيقال التَغْلَبي ، والذى عليه الجمهور التَغْلِبي (انظر لسان العرب ، ج ٢ ، ص ١٤٥ ، س ١٤ ؛ تاج العروس ، ج ١ ، ص ٤١٤ ،

س ٣٤ ؛ ويقول رايت (Wright : *Grammar* ، الطبعة الثانية ، جـ ١ ، ص ١٥٩) إن الأفضل أن يقال تَغْلَبِي،ولم ينسب العرب إلى الجماجم) العقد، جـ ٢ ، ص ٣٨ — ٣٩ ، ٤٦،س ٢ ؛ Lammens : *Mo'awia* ، ص ٣٩٩) . وتَغْلِبيَّة فى رواية المسعودى (مروج الذهب ، جـ ٥ ، ص ١٤٨) اسم زوجة من أزواج علىّ ، وهى أم عمر ورقية (أى الصهباء وتكنى بأم حبيب ؛انظر Wuestenfeld : كتابه المذكور آنفا ، ص ١٤٥ ؛ Lammens : كتابه المذكور آنفا ، ص ١١٨ ، وانظر ما سيأتى)

نسبها :

تغلب بن (بنت) وائل بن قاسط بن هِنْب ابن أفْصَى بن دُعْمى بن جَدِيلة بن أسد بن ربيعة ابن نزار . وبكر وعنز قبيلتان بينهما صلة رحم (العقد ، جـ ٢ ، ص ٤٥ ، س ٢٢ ؛ Robertson Smith : كتابه المذكور آنفا،ص ١٢ وما بعدها) . وأبناء تغلب هم عِمْران والأوس وغَنْم؛وابن غنم عمرو، وعمرو أبو معاوية وحُبَيْب ، ويلقب أبناء معاوية الأربعة بالحناقين (Wuestenfeld ص ١٢٩) وأبناء بكر بن حبيب الستة (ويذكرهم صاحب العقد فى الموضع الذى ذكرناه ويسقط منهم مالكا) بالأراقم (فسر هذا اللقب فى ديوان الأخطل ، ص ١٢٧ ؛ النقائض ص ٢٦٦ ، ٣٧٣ ؛ Lyall : كتابه المذكور ، ص ٥١ ؛ وتستعمل الأراقم فى الأغلب كناية عن تغلب ؛ ونسبت إليها وقعتان : النقائض ص ٤٠٠ ، ص ٧٦١) وأكبر بطنين من بطون تغلب (وفى النقائض ص ٢٦٦ ، ٣٧٣ ؛ الرَّوْقان) بنوجُشَم ابن بكر (وهم من بيوتات العرب : العقد ، جـ ٢،ص ٣٧،س ١١ ؛ Lammens : *Mo'awia* ، ص٤٠٠) ومالك بن بكر بن حُبَيْب . وانحدر من صلب أسامة بن مالك حَمْدان بن حَمْدون جد الحمدانيين (انظر هذه المادة) ويسمى اثنان من هذا البيت باسم تغلب وهما أبو وائل تغلب ابن داود بن حمدان ، وأبو تغلب فضل الله ابن ناصر الدولة الملقب بالغضنفر (انظر هذه المادة Wuestenfeld ، ٤٥٩ أو ٤٣٥) ؛

منازلها :

لما تشعبت القبائل نزل بنو تغلب وغيرهم من ربيعة هضاب نجد والحجاز وتخوم تهامة ، واستغرقت هجرتهم إلى الجزيرة قرونا ، فكانت بطيئة وعلى مراحل ، ولم تنته إلا فى العهد الإسلامى، إذ استقروا فى المنازل التى عرفت فيما بعد بديار ربيعة . وفى مستهل القرن الخامس الميلادى نشبت حرب البسوس عند ما كانت بكر وتغلب تعيشان فى نجد ، ذلك أن هجرتهما كانت أيام ذى نواس حوالى عام ٣٨٠ م . وثمت مواقع اشتهرت خلال هذه الحرب ، وهى فى أرض يحدها من الجنوب البحرين وجبال العارض ، ويحدها من الشمال خط العرض الذى أنشئت عليه مدينة البصرة فيما بعد (Blau : *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Geselschaft.* ، جـ ٢٣ ، سنة ١٨٦٩ م ، ص ٥٧٩ وما بعدها) . وكل ما نستطيع أن نقوله عن التخوم بين تغلب وبكر هو

أن منازل تغلب كانت أدخل فى الجزء الشمالى من هذه الأرض بالقرب من حدود الشام ، وقد نقل ڤستنفلد (كتابه المذكور آنفا ، ص ٤٣٤) عن البكرى منازل تغلب « على حدود الشام » ؛ ولم يستق هذه المنازل إلا من الشواهد الشعرية ؛ ونحن نوردها فيما يلى : الأحْفار ، الأزاغِب ، المَوْشّج ، عالِز ، عُنازَة ، كاثِرَة ، عَنِيَّة والنَّهيّ (النِهيّ) : واشتهرت النَهى هذه بأنها كانت موقعا من مواقع حرب البسوس . وقد ذهب صاحب مراصد الاطلاع (جـ ٣ ، ص ٢٥٥) إلى أنها بين البحرين واليمامة . وكانت تغلب فى القرن التالى —أى السادس— ما تزال شاغلة جزءا من هذه البقاع ؛ على أنها أخذت توطد أقدامها شيئا فشيئا على المجرى الأدنى لنهر الفرات ؛

وكانت كَبَاث شمالى الأنبار سوق تغلب أيام الجاهلية (مراصد ، جـ ٢ ، ص ٤٧٥) ؛ وكانت قصبةُ منازلهم فى القرن الأول للهجرة وسط الجزيرة بين قَرقِيسيا وسِنْجار ونَصِيبين والموصل شمالا ، وعانة وتكريت جنوباً ، وكان هذا الإقليم يقرب أن يكون شبه جزيرة ، إذ تحده أنهار الخابور ودجلة والفرات . وعاشت جماعة من تغلب فى مضارب على الضفة اليمنى لنهر الفرات عند مَنْبِج والرصافة (وصعدوا فيما بعد إلى جوار قنسرين ودمشق) وفى الجنوب حتى عين التمر وجبل إلاهة (لاهة) كما عاشوا أيضاً بين خَفّان والعُذَيْب . وعبرت جماعة أخرى فى الوقت نفسه دجلة إلى آذربيجان (Lammens : *Chantre* ، ص ٩٦ وما بعدها ؛ ١٢١ وما بعدها ؛ *Mo'awia*، ص ٣٨١ ، ٣٩٨ — ٤٠٠ ؛ *Ommayyades* ، ص ٢١٤ ، ٢٤٠ ، ٢٦٦ وما بعدها ؛ Musil ، وبخاصة مؤلفه *Euphrates* ص ٤٢ ، ١٧٠ ، ٢٨٥ ، ٣٥٩ ؛ *Palmyrena* ص ١٧٥ ، ٢٤٨ ، ٢٨١ وما بعدها) ولا غنى للباحث فى طبيعة منازل تغلب فى عهود التاريخ من الرجوع إلى كتب موسل Musil (انظر المصادر) ؛

تاريخها :

سمعنا بتغلب أول ما سمعنا فى حكم سابور الثانى الذى غزا أرض بكر وتغلب « بين دولة الفرس وثغور الروم فى الشام » ، وأسكن جماعة منهم البحرين وكرمان وتَوَّج والأهواز ، وربما كان غرضه من ذلك أن يزيد من قدرته على حكمهم (Noeldeke : *Sasaniden* ، ص ٥٦ وما بعدها ص ٦٧) وأمّر أبرهةُ (؟) الحميرى زهيرَ ابن جناب الكلبى على بكر وتغلب فى غزوته نجدا (الأغانى جـ ٢١ ، ص ٩٥ ؛ ابن الأثير ، جـ ١ ، ص ٣٦٧ وما بعدها) فحاولت القبيلتان تشد أزرهما قبائل أخرى من مَعَدّ أن ترفعا عن كاهلهما النير اليمنى ، وانتهى ذلك بيومى السُّلان وَخزَاز وقيل خزازَى (انظر فى شأن موقعهما Noeldeke : *Fuenf Mo'allaqat* ، جـ ١ ، ص ٤٤ ، ٨٤) وكان أميرهما فى هذين اليومين ربيعة بن الحارث أو ابنه كليب (انظر هذه المادة ، العقد ، جـ ٣ ، ص ٦٦ ، ص ٣١ ؛ Reiske ، ص ١٨٢) وأراد المهلهل أخو كليب

أن يثأر لأخيه فقامت حرب البسوس (انظر هذه المادة) على بكر (ويختلف الروايات فى وقائع هذه الحرب وترتيبها وأسمائها : انظر البكرى ، ص ٨٤٢ – ٨٤٣ ، Reiske ، ص ١٦٤ ، ١٨١ – ١٩٨ ؛ الأغانى ، جـ ٤ ، ص ١٤٣ ؛ ابن الأثير ، جـ ١ ، ص ٣٨٤ – ٣٩٧ ؛ Blau : الكتاب المذكور ، أما عن مواقع هذه الحرب فانظر Wetzstein فى *Ztschr. f. allg. Erdk N. S.* ، جـ ١٨ ، سنة ١٨٦٥ ، ص ٢٦٢ وما بعدها ، ٤١٥ ؛ Musil : *Palmyrena* ص ٦٢ وما بعدها) ويقال إن قبائل تغلب افترقت بعد انتصار بكر فى يوم القِضِ أو القِضَة ، ويعرف أيضاً بيوم التَحْلاق أو التحالق أو الثنية (البكرى ص ٥٦ ؛ العقد ، جـ ٣ ، ص ٦٩ ، س ١٥ وقد ورد فيه ذكر أيام أخرى ، جـ ٣ ، ص ٦٨ ؛ وذكر اليربوع فى خبر يوم زرود [اليوم الثانى] ، جـ ٣ ، ص ٥٩ ، س ٢٧ ؛ ياقوت جـ ٢ ، ص ٩٢٨ وقد ذكر رياح بن يربوع فى خبر يوم إراب : ديوان القطامى ، ص ١٦ ؛ النقائض ص ٧٦٠ وما بعدها ولم يذكر بصفة عامة إلا القليل من أيام تغلب ، وقد علل ذلك Lammens فى كتابه عن معاوية ، ص ٣٩٩ ، تعليق ٦ ، إلا أن تعليله مشكوك فيه) ويرجع إلى مادة بكر فيما بقى من تاريخ تغلب تحت حكم كندة وفى تفصيل ماسبق أن أجملناه . وعقد الصلح بين بكر وتغلب فى ذى المجاز بإيحاء المنذر الثالث ، ولعله كان يرمى من وراء ذلك إلى استغلال هاتين القبيلتين الكبيرتين

فى الغارات التى كان يريد أن يشنها (انظر مادة سوق ؛ وانظر فى شأن الرهائن Rothstein ، ص ١٣٧) : والحق إن هذا الصلح كان موفقاً إلى حد بعيد ، ذلك أننا لم نعد نسمع أبداً بحرب ضروس بين هذه القبائل (Noeldeke : *Fuenf Mo'allaqat* جـ ١ ، ص ٥٣ وما بعدها ، ص ٧٣) وكانت بكر مخلصة للخميين فى حين أن تغلب أبت متابعة عمرو بن هند ، وكان يرغب فى الثأر لأبيه المنذر الثالث من الغسانيين . ويقال إنه أدبهم على يد الغلاق ، التميمى لخروجهم عن طاعته (الغلاق لا العلاق انظر Noeldeke : *Fuenf Mo'allaqat* ، ص ٧٦) وقامت بين تغلب وبكر خصومة جديدة احتكم فيها إلى الأمير اللخمى نفسه شاعران من أصحاب المعلقات هما عمرو والحارث ، فكان كل منهما ينافح عن قبيلته . (المصدر نفسه ، ص ٥١ وما بعدها ؛ ولعل هذا الأمر هو الذى أخمد حرب البسوس أول مرة ؟ : الأغانى ، جـ ٩ ، ص ١٧٨ – ١٨٠) وضاق الأمير بتفاخر عمرو بن كلثوم فأهانه فى مناسبة أخرى فقتله عمرو لساعته (Rothstein ، ص ١٣٥ وما بعدها) والظاهر أن تغلب أصبحت بذلك فى حل من القيود ، بل جاهرت بكراً بالعداء . على أننا لا نستطيع أن نجزم بأن مرّة بن كلثوم أخا عمرو قتل الأمير اللخمى المنذر وهو من أبناء النعمان أبى قابوس (المصدر نفسه ص ١١١) واشتركت تغلب فى يوم ذى قار (انظر هذه المادة ؛ وانظر عن أسماء الأماكن المصدر نفسه ، ص ١٢١) يقودها زعيمها

النعمان بن زُرْعة (انظر فى شأنه ديوان القطامى ، ص ٣٣) وقد بذل هذا الرجل النصيحة لكسرى فهداه إلى خير ما يفعل لمباغتة بكر (Noeldeke : Sasaniden ، ص ٣٣٤ ؛ العقد ، جـ ٣ ، ص ٨١ وما بعدها) ومما يجدر ذكره أن الأخطل (انظر ديوانه ، ص ٢٢٦) قد نسب بعد ذلك مجد انتصار بكر على الفرس إلى هاتين القبيلتين اللتين تربطهما أواصر القربى . واتصلت تغلب بجيرانها من النصارى فتسربت النصرانية إليهم قبل ظهور الإسلام بزمن ليس بالكثير . (لم ترد فى معلقة عمرو أية إشارة إلى النصرانية : Noeldeke : Fuenf Mo'allaqat ؛ جـ ١ ، ص ١٩ ، ٤٦ ؛ وانظر من ناحية أخرى شيخو : النصرانية ، ص ١٢٥) وكانت تغلب فى أول أمرها تعبد — مثل بكر — الإله أوَال أو أوال (انظر عن اشتقاق هذا الاسم : Robertson Smith ، كتابه المذكور آنفاً ، ص ١٩٤) . ولم يتغلغل الدين الجديد فى قلوبهم (انظر ما سيأتى بيانه) إلا أنهم استمسكوا به فلم تفلح جميع المحاولات التى بذلها المسلمون فى القرون الأولى للإسلام لإدخالهم فى دينهم ، ويستثنى من ذلك جماعة صغيرة منهم لعلها تغلب التى كانت تعيش فى جوار طيّ (Sprenger : Muhammad ، جـ ٣ ، ص ٤٣٣ وما بعدها) وقد تكون دخلت فى الإسلام مبكراً حبا فى السلامة ؛ فقد خبّرنا أنه فى عام تسعة للهجرة قدم إلى المدينة وفد من تغلب ، بعضهم مسلمون وبعضهم نصارى عليهم صلبان مذهبة ، وعقد النصارى منهم صلحا مع محمد أبقوا فيه على دينهم على أن لا ينصّروا أولادهم . ومع ذلك فقد يكون هؤلاء التغالبة هم أنفسهم الذين اقترحوا هذا الحل تخلصاً من الجزية ، ذلك أن النبى لم يجبر النصارى قط على الدخول فى الإسلام (هكذا قال Wellhausen : Skizzen جـ ٤ ، ص ١٥٦) على أن ماروى من أن عمر عامل تغلب بعد ذلك على شروط تشبه هذه يجعلنا نقطع بأن ذلك الخبر من وضع المتأخرين (انظر ما سيأتى بيانه) وكذلك يحيط الشك بالقصة التى رواها الأغانى فى صفحة ٥٣ من الجزء السادس عشر (شيخو : كتابه السابق ، ص ٤٥٤) وفحواها أن النبى أمر زيد الخيل بإرغام الأمير التغلبى الجرّار على الدخول فى الإسلام بحد السيف (ذكر شبرنكر Sprenger اسم هذا الأمير الجزّار لا الجرّار : جـ ٣ ، ص ٣٩١) ويقال إنه رفض ذلك فقتل . وفى حروب الردّة عام ١١ للهجرة خرجت المتنبئة سَجَاح (انظر هذه المادة) ، التى نشأت على النصرانية بين تغلب ، إلى اليمامة فى صحبة تغلب وتميم ، ويقال إنها ماتت عندهم فى الجزيرة (البلاذرى ، ص ٩٩ ومابعدها ؛ Lammens : Mo'âwia ، ص ٣٠٤) وائتمت شيبان الثائرة وتغلب والنمر زمنا ما برجل يدعى مفروقا (الطبرى ، جـ ١ ، ص ١٩٧٣) وشهد التغالبة الذين هاجروا مع سجاح أزر الفرس عام ١٢ للهجرة فى عين التمر حيث أعمل فيهم القتل خالد بن الوليد ، وقتل زعيمهم عَقّة بن أبى عقة . وأراد هؤلاء التغالبة أن يثأروا لأنفسهم فاشتركوا

فى الحملة الكبيرة التى كان الفرس يهيئون لها وقتئذ بقيادة زَرْمهر وروزبه . فعسكر زعيم تغلب الهذيل بن عِمران فى المُصَيَّخ (بنى البرشاء) حيث انضم إليه فلول الفرس بقيادة مهبوذان بعد أن حلت بهم الهزيمة فى الحُصَيْد فوقع عليهم خالد بفرق ثلاث فلم يسلم منهم إلا القليل ، ثم نكل بربيعة بن بجير التغلبى (وقد اشترى على ابنته السبية ؛ انظر ما سبق أن بيناه) فى الثنى وباغت معسكراً آخر فى الزُمَيْل (البشر) ؛ وفى هذه الأثناء تمكن هلال بن عَقَّة من الهرب إلى الرُضاب . وتقدم خالد حتى الفِراض على الفرات ، فاتحدت الفرس والروم والقبائل العربية تغلب وإياد والنمر لقتال خالد ، على أنهم هزموا هزيمة نكراء ، إذ يقال إنهم خسروا مئة ألف مقاتل ؟ (الطبرى ، جـ ١ ، ص ٢٠٦٢ — ٢٠٧٥ ؛ Wellhausen كتابه المذكور جـ ٦ ، ص ٤٥) وعندما شخص خالد إلى الشام تلبية لأمر أبى بكر مر بالمُصَيَّخ (هذا هو رسمها الصحيح) والحصيد فنكل بالمرتدين من تغلب وزعيمهم ربيعة بن بجير (البلاذرى ، ص ١١٠) ووقعت وقعة الجسر المشؤومة ، وارتد المسلمون إلى خَفّان ، ويقال إن فصيلة من الفرسان وعلى رأسهم النُصَيْر وحُذَيْفة تقدموا حتى تكريت وهزموا تغلب فى طريقهم (البلاذرى ، ص ٢٤٩) ولم تُتَحر الدقة أحيانا فى إثبات تواريخ هذه الحوادث ، ومع ذلك فإننا نستبين من هذه الروايات أن تغلب كانت تستغل جميع الفرص لمهاجمة المسلمين

(انظر Wellhausen ، جـ ٦ ، ص ٤٦ وما بعدها ؛ De Goeje : *Mémoires* ، رقم ٢ ، ص ٣٨ وما بعدها ؛ ولدراسة طبيعة الأرض التى وقعت فيها حملات خالد انظر Musil : *Euphrates* ص ٣٠٠ — ٣١٤ ؛ الكاتب نفسه : *Arabia* ، ص ٥٥٣ — ٥٧٣) ومن هنا كان من المستبعد أن يبدى فرسان بنى النمر وتغلب استعدادهم لمعاونة المثنى قبل وقعة البُوَيْب (الطبرى ، جـ ١ ، ص ٢١٨٩ وما بعدها) ولعلنا نميل فى هذا الشأن إلى الأخذ برأى بيكر C. H. Becker (فى Caetani : *Annali* ، حوادث عام ١٤ هـ فصل ٣٢ . تعليق b.) الذى يذهب إلى أن هذا الخبر يظهر فيه هوى راويه سيف بن عمر (انظر هذه المادة) . وفى العام نفسه أرسل المثنى فرقة من الأنبار إلى تغلب التى كانت معسكرة فى الكَبَاث (انظر ما سبق) ثم أرسل فرقة أخرى إلى تغلب والنمر فى صِفّين فتمكن هؤلاء من الفرار (الطبرى ، جـ ١ ، ص ٢٢٠٦ — ٢٢٠٨ ؛ Wellhausen ، جـ ٣ ، ص ٦٩ ؛ Musil : *Euphrates* ، ص ٣٢١ وهو حادث يدل على أن العداوة القديمة بين بكر وتغلب لم يكن قد عفا عليها النسيان بعد) ونجح الأحلاف ، الفرس والروم والقبائل العربية من إياد وتغلب والنمر وغيرهم ، فى الاستيلاء على حصن من حصون تكريت عام ١٦هـ ، ووصل عبد الله بن المُعْتَم فى خمسة آلاف مقاتل وحدثت بينه وبينهم مناوشات طويلة حاول خلالها أن يدخل سرا فى مفاوضة مع العرب

النصارى. فلم يستجيبوا له ويدخلوا فى الإسلام إلا بعد أن ملّ الروم القتال ، ونجح بمساعدتهم فى تدبير مكيدة استولى بها على معسكر أعدائه وعلى الحصنين أيضا (الطبرى ، جـ ١ ، ص ٢٤٧٤ — ٢٤٧٧) ويقال إن نفرا من تغلب ذهبوا صحبة الوفود التى بعثها عبد الله إلى المدينة وأنهم عاقدوا عمر على بنى تغلب ، فقد خيّرهم عمر بين الدخول فى الإسلام والمساواة بالمسلمين فى كل شىء ، أو أداء الجزية ، فلما آنس منهم إحجاما سمح بأن تكون جزيتهم « مثل صدقة المسلم » على أن لا ينصّروا وليدا (ابن الأثير ، جـ ٢ ، ص ٤١٠) وفى رواية الطبرى (جـ ١ ، ص ٢٤٨٢) أنه اشترط عليهم ألا ينصروا وليدا ممن أسلم آباؤهم ، وقد أدت أنفة تغلب الذين لم يرضوا عن كلمة الجزية وفعال الوليد بن عقبة (انظر Wuestenfeld ص ٤٦١ وما بعدها) إلى قبولهم الصدقة مضاعفة ، ولم يذكر الطبرى هذا الخبر الشائع (انظر تاج العروس ، جـ ١ ، ص ٤١٤ ، س ٣٢ ؛ ابن قتيبة : المعارف ، ص ٢٨٣) إلا فى آخر رواية سيف لفتح الجزيرة (الطبرى ، جـ ١ ، ص ٢٥١٠ ؛ Wellhausen ، جـ ٦ ، ص ٨٥ وما بعدها) وإلى جانب هذه الروايات روايات أخرى تختلف فى تفصيلاتها (ومن ذلك اختلافها فى منع التنصير ؟ Nau ، كتابه المذكور ، ص ١١٠ وما بعدها ، بل خلطت أيضا بين عمر بن الخطاب وعمر بن عبدالعزيز!) وواضح أن لدينا فى هذا المقام حشدا من الروايات المختلفة التواريخ تحاول تعليل ما كان لتغلب من شأن خاص وما كان من صلاتها بغيرها من الجماعة الإسلامية (البلاذرى ، وكلامه من ص ١٨١ إلى ١٨٢ يستلفت النظر فهو يقول : « لاتؤكل ذبائح نصارى بنى تغلب ولاتنكح نساؤهم : ليسوا منا ولا من أهل الكتاب » وتوفية ذلك فى Caetani : *Annali* فى حوادث عام ٢٠ هـ ، الفصول من ٣٧ إلى ٤٩) ؛

ومالأت تغلب أول الأمر عليا ، لكنها انحازت سريعاً إلى الأمويين وحاربت فى صف معاوية فى وقعة صِفّين (أسكنهم معاوية الكوفة ، انظر الطبرى ، جـ ١ ، ص ١٩٢٠ ؛ جـ ١ ، ص ٢٤٨٢، ٢٤٨٨ — ٢٤٩٥) وفى صف يزيد فى وقعة الحَرَّة وفى صف مروان فى وقعة مرج راهط (Lammens : *Mo'âwia* ، ص ٤٩ ، ١١٨ ، ٣٨١ ، ٤٠٠ ، ٤٣٥ ؛ الكاتب نفسه : *Yazid 1er* ، ص ٢٢٩ — ٢٣١ : *Marwânids* ، ص ٥٩ وما بعدها) ولم يعاود الشعراء ذكر تغلب إلا بعد ما ساهموا فى النضال بين المضرية واليمنية (انظر مادة ربيعة) فحالفوا أول الأمر قيسا على كلب (Wiener ؛ *Zeitschrift fuer die Kunde des Morgenlandes* ، جـ ١٥ ، ١٩٠١ م ، ص ٦) . فلما مالأوا كلباً دب النزاع بينهم وبين قيس ونشبت الحرب بينهم (٦٩ — ٧٣ هـ = ٦٨٨ — ٦٩٢م) عندما نزل عُمَيْر بن الحُبَاب فى صحبة بنى سليم على الخابور فاصطدم بتغلب التى كانت معسكرة هناك (انظر مادة قيس عيلان) ووقعت مناوشات بين الفريقين ثم حدثت الواقعة عند ماكسين (ماكس) فدارت الدائرة على تغلب والنمر . وأعقب ذلك (٧٠ هـ =

٦٨٩ م) عدة مناوشات (ويتفق البلاذرى : أنساب ، جـ ٥ ، ص ٣١٣ — ٣٢٨ مع ابن الأثير ، جـ ٤ ، ص ٢٥٥ — ٢٦٣ فى ذكر أيام هذه المناوشات: يوم الشَرْثار الأول والثانى ثم يوم الفُدَيْن ثم السُكَيْر ثم المعارك ثم الشَرْعَبيّة [انظر فى هذا ديوان القطامى ، ص ٥ ؛ Wiener Zeitschrift fuer die Kunde des Morgenlandes ، الموضع نفسه] ثم البَليخ ؛ ويزيد القطامى ، ص ٦ ، يوم النِصْف) تلاها وقعة الحَشّاك وفيها قتل عُمَيْر (ويعرف هو ويوم سنجار بيوم الأوراق فى النقائض، ص ٣٧٣ ، ٣٩٤ ، ٤٠٠) وأراد زفر بن الحارث أن يأخذ بثأر عمير فألحق بتغلب هزيمة منكرة عند الكُحَيل : ومن أذيال هذا القتال يوم البشر (أو الرَحوب ويقال له أيضاً يوم مُجاشِن [لا مخاشن كما قال البكرى، ص ١٧٩] ويوم مرج السَلَوْطَح ؛ انظر ديوان القطامى ص ١٤ ، تعليق ١ ؛ Wuestenfeld ، ص ٤٣٤ ؛ وانظر عن الأيام كلها : الأغانى ، جـ ١١ ، ص ٥٧ — ٦٣ ؛ جـ ٢٠ ، ص ١٢٦ — ١٢٨ ؛ Wellhausen : *Das arabische Reich* ، ص ١٢٧—١٣٠ ؛ Lammens : *Chantres* ، ص ٣٨١ — ٣٩٨ ؛ الكاتب نفسه : *Omayyades* ، ص ٢٥٦—٢٦١ ؛ أما عن المواقع المذكورة فانظر Musil : *Euphrates* ، ص ٥٦ وما بعدها ، ٦٠ ، ٨٢ — ٨٤ ، ٣٣٦ ؛ الكاتب نفسه *Palmyrena* ، ص ١٧٢ ومابعدها) ولم تتميز هذه الأيام عن أيام الجاهلية بشىء على الرغم من وجود الإسلام والنصرانية ، بل زاد القتال فظاعة ومن ذلك أن السبايا كن يقتلن ، ومن هنا لم يكن عجيباً أن تبقى هذه العصبية أمداً طويلا وأن تعود إلى الاشتعال بين الحين والحين .

وكان هذا القتال آخر حادث ظاهر فى تاريخ تغلب ، وسنجمل هنا الحوادث الهامة فى تاريخهم المتأخر : اشتبكت تغلب مع عامل صدقات هرون الرشيد وكان يدعى روح بن صالح فقتلته ، وأخذ حاتم بن صالح بثأر أخيه روح فنكل بتغلب عام ١٧١ هـ (٧٨٧ م) فخرجوا عن طاعة الخليفة بعد ذلك بسبع سنين وعلى رأسهم الوليد بن طريف الذى هلك فى قتال يزيد بن مَزْيَد ، وكان قد استدعاه الخليفة لردهم إلى طاعته (ابن الأثير ، جـ ٦ ، ص ٧٨ ، ص ٩٧ — ٩٩ ، ص ١٠١ ؛ الطبرى ، جـ ٣ ، ص ٦٣١ ، ٦٣٨ ؛ Charles : كتابه المذكور ، ص ٧٩ ؛ Wuestenfeld : كتابه المذكور ، ص ٤٦٢ ، ٢٥٦) وفى عهد المأمون أخضع مالك بن طوق بن مالك بن عتّاب التغلبى صاحب الرحبة القيسيةَ الذين كانوا بجوار الرحبة (انظر عن ولده أحمد وعن فتنة جَمان التغلبى التى حدثت عام ٣٣٦ هـ الموافق ٩٤٧ — ٩٤٨ م مادة الرحبة ؛ ابن خلدون : العبر ، جـ ٢ ، ص ٣٠١ ؛ ابن الأثير ، جـ ٦ ، ص ٢١٣ ؛ H.C.Kay فى *Journal of the Royal Asiatic Society N.S.* ، جـ ١٨ ، سنة ١٨٨٦ ، ص ٥٠٤ ؛ Musil : *Euphrates* ، ص ٣٤٠ وما بعدها) وفى عام ٢٥٠ هـ (٨٦٤م) عمّر الحسن بن عمر بن الخطاب التغلبى جزيرة ابن عمر (ياقوت ، جـ ٢ ، ص ٧٩؛ البلاذرى ، ص ١٨٠) وفى عام ٢٦٧ هـ (٨٨٠ م)

عقد إسحاق بن أيوب التغلبى حلفاً من تغلب وبكر وربيعة واليمنية وغيرهم على إسحاق بن كُنْداج (ويقال كنداجيق) ولكنه هزمهم (الطبرى ، ج ٣ ، ص ١٩٩١ وما بعدها ؛ ابن الأثير ، ج ٧ ، ص ٢٣١ وما بعدها ؛ وانظر فى شأن تغلب الموصل مادة « الموصل ») وأدت القلاقل التى حدثت فى أرض الجزيرة فى النصف الثانى من هذا القرن إلى هجرة تغلب ، وبقى فريق منها فى البلاد التى حول الرحبة وجزيرة ابن عمر ، ورحل فريق آخر إلى أرض الروم . ونسمع فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) بعشائر تغلب الكبيرة فى البحرين حيث نازلوا سُلَيْماً وعُقَيْلا ... بن عامر بن صعصعة ، وسرعان ما اشتركوا فى فتنة القرامطة (والذى لا شك فيه أنهم نبذوا النصرانية لأنه لم يكن يسمح بقيام دين آخر غير الإسلام فى شبه جزيرة العرب منذ أيام عمر ؛ انظر مثلا الطبرى ، ج ١ ، ص ٢٤٨٢ ، ويعارض البكرى ، ص ٩ ، هذا الرأى السائد بعض المعارضة) ولما هُزم القرامطة عام ٣٧٨ هـ (٩٨٨ — ٩٨٩ م) طرد أمير تغلب أبو الحسن الأصفر سليماً بمساعدة عقيل ثم أجبر عقيلا على الهجرة ثم طرد السلاجقة هؤلاء إلى البحرين (انظر مادة « عقيل ، بنو ») حيث استطاعوا أن يزيلوا سلطان تغلب الذى كان قد تراخى آنئذ (Kay : كتابه المذكور ، ص ٥٠٥ ، ٥٢٤ وما بعدها) وربما كان فريق من تغلب قد ذهبوا فى تاريخ مبكر عن هذا إلى جزر فَرَسَان (انظر هذه المادة ؛ Sprenger : *Geogr.* ، ص ٣١ ، ٢٥٤ ؛ ياقوت ، ج ٣ ، ص ٤٩٧ ، ٨٧٤ ؛ وانظر فى شأن القول بأن القبط أنسال تغلب مادة ربيعة) ولعل معظم التغالبة قد تفرقوا بعد ذلك فى بادية الشام ، فما زلنا نسمع بهم فى حمص عام ٦٨١ هـ (١٢٨٢ م) يقاتلون التتر قتال الظافر (تاريخ ابن العبرى ، طبعة صالحانى ، ص ٥٠٤) ويروى القلقشندى أيضاً خبر وجودهم فى الشام فى ذلك الوقت ، ولم يعد اسم هذه القبيلة العظيمة الشأن يذكر فى التاريخ منذ القرن التاسع الهجرى الموافق الرابع عشر الميلادى (انظر بحث Lammens ، فى نهاية كتابه الموسوم *Chantres* ؛) ولذلك كان مما يستوقف النظر أن نجد قبيلة محدثة تربط نسبها بتغلب ، ومن شواهد ذلك ما فعلته طائفة من دَوَاسِر (فؤاد حمزة : قلب جزيرة العرب ، سنة ١٣٥٢ هـ ، ص ١٥٠) وشمر ، ويقال إنها خليط من تغلب وعبس وهوازن (*Handbook of Arabia* ، ج ١ ، ص ٧٥ ؛ W. Palgrave : *Narrative ...* ، لندن ١٨٦٥ ، ج ١ ، ص ١١٨ [المصدر ؟ انظر ، ج ١ ، ص ٤٥٩] ، وقد عرف صاحب هذا الكتاب من أهل جبل شمر أن ذلك الاختلاط حدث عقب حرب البسوس [بعد يوم القضة ؟ انظر ما أسلفنا بيانه] ؛ وانظر فى شأن بئر شقيق [انظر رُوَلَه] بوصفه « من عمل النصارى » [أى تغلب وغيرهم] : Palgrave ، ج ١ ، ص ٨٨) ؛

ولدينا أخبار كثيرة عن حياة تغلب الاجتماعية استقيناها من شعرائهم ونقائض خصومهم من شعراء القبائل الأخرى . وقد أخبر الزعيم التغلبي عبد المسيح خالداً بأنهم ليسوا عربا (أي بدواً) وإنما هم نبط مستعربة (أي مزارعون تخلقوا بأخلاق البدو ؛ انظر المسعودي ، طبعة شبرنگر ، لندن سنة ١٨٤١ ، جـ ١ ، ص ٢٤٩ ، C. Ritter : Erdkund ، جـ ١٠ ، ص ٦٤ وما بعدها) ؛ ويتحدث الأخطل في شعره (ص ٢٢٢) بأحراج النخيل وحقول القمح (Lammens : Mo'âwia ، ص ٣٩٨) . والعجيب أنهم كانوا ملاّحين (انظر مادة «سفينة») وكانت تجارة السفن تدر عليهم المال وتجلب لهم السلطان (الأخطل ، ص ٣٠٧ ؛ Lammens : Omayyades ، ص ٢١٤ وما بعدها ؛ ص ٢٢٦ ، ٢٦٥ — ٢٦٨) ونحن لا نفهم ملاحظة التبريزي في شرحه لمعلقة عمرو (طبعة Lyall ، ص ١٠٨ ، س ٤): « لو أبطأ الإسلام قليلا لأكلت بنو تغلب الناس » (Lammens : Chantre ص ٩٧ ؛ Mo'âwia ، ص ٣٩٨ ؛ Omayyades ، ص ٢٦٧) إلا إذا تذكرنا أن طريق الهند كان يمر بأرضهم وأن الجزيرة — بصفة عامة — كانت تمر بها الطرق من جميع الاتجاهات . وهذا يفسر أيضاً ترفق عمر بهذه القبيلة الأبية القوية . وقد حسدها ناس بعد ذلك على هذا المكان الملحوظ ، ووضعت الروايات في الحط من شأنها ، ومنها روايتان على جانب عظيم من الأهمية نسبتا إلى عليّ : إحداهما

تذهب إلى أنه رغب في القضاء على تغلب لأنها دأبت على تنصير أولادها على الرغم من عهدها لعمر (البلاذري ، ص ١٨٣ ؛ العقد ، جـ ٣ ، ص ٢٥٦ ، س ٤) وجاء في الرواية الثانية ، وهي شائعة جدا ، أنه قال إن تغلب أخذت شرب الخمر من النصارى (الزمخشري والبيضاوي في تفسير سورة المائدة ، الآية ٧ ؛ Caetani : Annali في حوادث عام ٢٠ ، الفصل ٣٧) وأقامت الكنيسة آخر أسقف على هذه القبائل في القرن الرابع الهجري الموافق العاشر الميلادي (انظر بيان الأساقفة في كتاب Charles بصفة خاصة ، ص ٧٦ — ٨٣) ونافحوا عن دينهم بشدة بضعة قرون على الرغم من أنه لم يتغلغل في قلوبهم ، شأن البدو عامة (Goldziher : كتابه المذكور ؛ Lammens : Omayyades ، ص ٢٣٦ — ٢٣٩ ، ٢٤٩ ، وقد نوه بما يتصفون به من شدة النكاية الطبري ، جـ ١ ، ص ٢٥١٠ ؛ البلاذري ، ص ١٨١ وما بعدها ؛ والاستشهاد كثير فيهم : Lammens : Chantre ، ص ٤٣٨ ؛ Nau ، ص ١٠٩ وما بعدها ؛ Charles ، ص ٩٨ — ١٠٠) . وكان سرجيوس ولي القبيلة الذي يرعاها . وهم يحجون إلى قبره في الرصافة (انظر هذه المادة) ويستظلون في الحرب بلوائه مما دعا غيرهم من القبائل إلى السخرية بهم كثيرا (Lammens : Omayyades ، ص ٢١٤ ، ٢١٧ ، ٢٣٩ — ٢٤١ ؛ Mo'âwia ، ص ٤٣٥ ؛ Musil : Palmyrena ، ص ٢٦٧ ، ٢٦٩ ؛ شيخو :

النصرانية ، ص ٩٩ وما بعدها) وكان شربهم الخمر من الخلال التى طالما عابهم عليها خصومهم (Goldziher : كتابه المذكور ؛ ديوان القطامى ، ص ٩ وما بعدها ، س ٩ ؛ انظر عن حاناتهم Lammens : *Omayyades* ، ص ٢٥٣ ، ٢٥٦) وأشهر ما أخذ عليهم من خلال : الطمع والبخل (المسعودى : المروج ، جـ ٦ ، ص ١٥١ وما بعدها ؛ العقد ، جـ ٣ ، ص ٨٤ ، ٩٣ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦ ؛ الأغانى ، جـ ٧ ، ص ١٨٦) ؛ وإذا كان لهذا اللوم الذى استهدفوا له أساس أعمق من مجرد السخرية التى لذعهم بها جرير أفلا يحق لنا أن نتساءل : ألم يباعد مجدهم وأنفتهم المعهودة (وربما كانت هذه الفضائل قد اجتمعت فى كليب) بينهم وبين جيرانهم الحاسدين الذين كانوا دونهم شمائل ؟

وخرج من تغلب عدد من مشاهير الشعراء (شيخو : شعراء النصرانية ، وقد تناول فى مؤلفه هذا شعراء كليب ؛ انظر هذه المادة) هم المُهَلْهِل (وهو فى نظر تغلب أول من قصّد القصائد ؛ ويقول الأصمعى إنه أول من نظم القصيدة فى ثلاثين بيتا : Fresnel ، ص ٧٦ ، ٨٤) والسفّاح (وهو سَلَمَة بن خالد الذى قاد تغلب يوم الكُلاب ، انظر مادة « بكر ») والأخنس بن شهاب ، وأُفْنون (لقب صُرَيْم بن معشر) وعمرو بن كلثوم (انظر هذه المادة) وجابر بن حُنَىّ (انظر Noeldeke : *Fuenf Mo'âll.* ، جـ ١ ، ص ١٩) وعَمِيرة بن جُعَيْل (ذكره ابن قتيبة فى الشعر والشعراء ، ص ٤١١ عند كلامه على عميرة) ونزيد على هؤلاء : كعب بن جعيل (الكاتب نفسه ؛ Lammens : *Chantre* ، ص ١٠٢ - ١٠٥ ، ١٣٤ ؛ *Mo'âwia* ، ص ١٨٨ ، تعليق ٨) والأخطل (انظر هذه المادة) والقطامى (انظر هذه المادة) والعَتّابى ، وهو من أحفاد عمرو المتأخرين (Noeldeke : كتابه المذكور) وغيرهم ؛ وذكر شعراء آخرون مع غيرهم من أعيان تغلب فى ابن دريد (الاشتقاق ، ص ٢٠٢ - ٢٠٥) وابن خلدون (العبر ، جـ ٢ ، ص ٣٠١) والعقد (جـ ٢ ، ص ٤٥ ، س ٢٤ وما بعدها) وفى ريسكه (Reiske : كتابه المذكور ، ص ١٦١ ، ٢٦٩) ؛

ووصفت لغة تغلب بعدم النقاء لمجاورتهم للروم (Blau : كتابه السابق ، ص ٩٥٢ ؛ المزهر ، بولاق سنة ١٢٨٢ هـ ، جـ ١ ، ص ١٠٥) وجاء فى العقد (جـ ٢ ، ص ٣٣ ، س ٢٦) أنهم اختصوا بالكَشْكَشَة كما اختصت بكر بالكَسْكَسَة . ومع هذا فقد جاء فى فقرة مشابهة لهذه (جـ ١ ، ص ٢٠٧ ، س ٣٥) أن الكشكشة اختصت بها بكر أما الفَشْفَشَة فاختصت بها تغلب (؟ ولم يرد هذا فى السيوطى ، جـ ١ ، ص ١٠٩ وما بعدها ، وانظر عن الكشكشة : لسان العرب ، جـ ٨ ، ص ٢٣٣ ، س ١٧ وما بعدها ؛ تاج العروس ، جـ ٤ ، ص ٣٤٥ ، س ١١ وما بعدها ، وانظر بصفة خاصة A. Schaade : *Sibawaihi's Lautlehre* ، ليدن ١٩١١ م ، ص ٦٢ وما بعدها ص ٧٩ ، ٨٤)

أما عن خصائص لغة الأخطل فارجع إلى نولدكه (Noeldeke : *Wiener Zeitschrift fuer die Kunde des Morgenlendes* جـ ٦ ، ١٨٩٢ م ، ص ٣٤٨ وما بعدها، وانظر أيضاً G.W. Freytag : *Einleitung...* ، بون ١٨٦١ م ، ص ٧٥ ، ٩١).

المصادر :

غير ما ذكرنا فى صلب المادة (١) المعاجم العربية والرسائل المؤلفة فى الأنساب (٢) F. Wuestenfeld : *Register* ، ص ٤٣٣ — ٤٣٦ و *Taabellen C & 2* (٣) ابن دريد : كتاب الاشتقاق ، طبعة ڤستنفلد ، گوتنگن سنة ١٨٥٤ ، ص ٢٠٢ — ٢٠٥ (٤) القلقشندى : نهاية الأرب فى معرفة أنساب العرب ، بغداد سنة ١٣٣٢هـ ، ص ١٥٩ وما بعدها ، ٢٩٨ (وثعلب التى وردت فى هذه الصفحات تقرأ تغلب) ص ٣٥٧ (٥) السويدى : سبائك الذهب فى معرفة قبائل العرب ، بومباى سنة ١٢٩٦ هـ (وهذه النسخة مطبوعة على الحجر) ص ٤٤ ، ٥٣ ، ٥٤ (٦) ابن قتيبة : كتاب المعارف ، طبعة ڤستنفلد ، گوتنگن سنة ١٨٥٠ م ، ص ٤٩ وما بعدها ، ص ٢٨٣ (٧) W. Robertson Smith: *Kinship and Marriage in Early Arabia* ، كمبردج سنة ١٨٨٥ ، ص ١٢—١٤ ، ١٩٤ ، ٢٥٣ ومابعدها (٨) الطبرى (٩) ابن الأثير (١٠) البلاذرى ، طبعة ده غويه (١١) كتاب الأغانى (١٢) النقائض ، طبعة Bevan (١٣) البكرى (١٤) ياقوت : المعجم ، طبعة ڤستنفلد (١٥) مراصد الاطلاع ، طبعة Juynboll ، القهارس (١٦) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، القاهرة سنة ١٣١٦ هـ ، وبخاصة جـ ١ ، ص ٢٠٧ ؛ جـ ٢ ، ص ٣٣ ، ٣٧ — ٣٩ ، ٤٥ وما بعدها ؛ جـ ٣ ، ص ٥٩ ، ٦٦ — ٧٠ ، ٨١ — ٨٤ ، ٩٣ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦ ، ٢٥٦ (١٧) ابن خلدون : العبر ، بولاق سنة ١٢٨٤هـ ، جـ ٢ ، ص ٣٠١ — ٣٠٣ ؛ جـ ٢/٢ ، ص ٧٢ وما بعدها ، ٨١ — ٨٣ ، ١٠٧ — ١٠٩ .

أما مصادر تغلب فى الجاهلية فهى :

(١) Th. Noeldeke : *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* ، ليدن سنة ١٨٧٩ ، ص ٥٦ وما بعدها ، ٦٧ ، ٣٣٣ وما بعدها (٢) الكاتب نفسه : *Fuenf Mo'allaqat* جـ ١ فى *Sb. Ak. Wiss. Wien, phil-hist. Cl.* جـ ١٤٠ /٧ ، سنة ١٨٩٩ ، وفى مواضع أخرى (٣) G. Rothstein : *Die Dynastie der Lahmiden in al Hira* ، برلين سنة ١٨٩٩ ، ص ١٠٠ وما بعدها ، ١١٢ ، ١٢٠ — ١٢٢ ، ١٣٥ ، ١٣٧ (٤) J. J. Reiske : *Primae lineae hist regn.. arab.* ، طبعة Wuestenfeld ، گوتنگن سنة ١٤٨٧ ، ص ١٦١ — ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٨١ — ١٩٨ (٥) A.P.CaussinPerçeval : *Essai sur l'histoire des Arabes* ، باريس سنة ١٨٤٧ — ١٨٤٨ م ، جـ ٣ ، الفهرس (٦) F. Fresnel : *Lettres sur l'histoire des Arabes...* ، باريس سنة ١٨٣٦ ، ص ١٥ — ٢٨ ، ٦٧ — ٨٤ [٤٦] وما بعدها (٧) C. J. Lyall : *Translations of Ancient Arabic Poetry* ، لندن ١٨٨٥ ، الفهرس .

مصادر تغلب فى الإسلام هى :

(١) A. Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammad* ، برلين سنة ١٨٦٥ ، جـ ٣ ، ص ٣٩١ ، ٤٣٣ وما بعدها (٢) الكاتب نفسه : *Die alte Geographie Arabiens* ، برن سنة ١٨٧٥ ، ص ٣٠١ ، ٣٠٤ (٣) J. Wellhausen : *Skizzen und Vorarbeiten* ، جـ ٤ ، برلين سنة ١٨٨٩ ، ص ١١٦ جـ ٦ ، (طبعة سنة ١٨٩٩) ص ٤٥ ومابعدها ، ٦٩ ، ٨٥ وما بعدها (٤) الكاتب نفسه : *Das arabische Reich und sein Sturz* ، برلين سنة ١٩٠٢ ، ص ١٠٥ ، ١٢٧–١٣٩ (٥) M. J. de Goeje: *Mémoires d'histoire et de géogr. orientales* رقم ٢ الفصل الخاص بغزو الشام ، ليدن سنة ١٩٠٠ ، ص ٣٧ – ٥٠ (٦) A. V. Kremer : *Culturgeschichte des Orients ...* ، ڤينا سنة ١٨٧٥– ١٨٧٧ م ، جـ ١ ص ٦٣ ، ١٠٥ (٧) البلاذرى : أنساب الأشراف ، طبعة كوتين Goitein ، جـ ٥ ، بيت المقدس ١٩٣٦ م ، ص ٣١ ، ٣٠٨ – ٣٠٩ ، ٣١٣ – ٣٣١ (٨) ديوان الأخطل ، طبعة صالحانى ، بيروت سنة ١٨٩١ ، الفهرس (٩) ديوان القطامى ، طبعة بارث J. Barth ، ليدن سنة ١٩٠٢ (١٠) ابن قتيبة: الشعر والشعراء ، طبعة دهغويه ، ليدن سنة ١٩٠٤ ، الفهرس .

أما عن نصرانيتهم :

(١) J. Goldziher : *Muhammedanische Studien* ، هال ، سنة ١٨٨٨ – ١٨٩٠ م ، جـ ١ ، ص ١٢ ، تعليق ٣ (٢) F. Nau : *Les Arabes Chrétiens de Mésopotamie et de la Syrie du VIIème au VIIIème Siècle* ، پاريس سنة ١٩٣٣ ، ص ١٠٥ ، ١٠٩ – ١١٣ (٣) H. Charles : *Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes ...* ، پاريس سنة ١٩٣٦ ، الفهرس (٤) لويس شيخو : النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية ، بيروت سنة ١٩١٢ – ١٩٢٣ م ، ص ٩٩ وما بعدها ، ١٢٥ وما بعدها ، ص ٤٢٠ ، ٤٥٤ (٥) وانظر أيضا كتاب شيخو : شعراء النصرانية ، سنة ١٨٩٠ ، ص ١٥١–٢٠٤ (وهذا العنوان مضلل) .

وفى مؤلفات لامنس ملاحظات قيمة عن حياة تغلب الاجتماعية :

(١) Lammens : *Le Chantre des Omaiyades* ، فى المجلة الأسيوية ، جـ ٩/٤ (سنة ١٨٩٤) ص ٩٤ – ١٧٦ ، ١٩٣ – ٢٤١ ، ٢٨١ – ٤٥٩ وفى مواضع أخرى (٢) الكاتب نفسه: *Etude sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia Ier* ، پاريس سنة ١٩٠٨ ، الفهرس (٣) الكاتب نفسه : *Etudes sur le siècle des Omayyades* ، بيروت سنة ١٩٣٠ ، الفهرس (٤) *Le Califat de Yazid Ier* فى *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth* جـ ٥ (سنة ١٩١١) ص ٢٢٩ = ٢٣١ (٥) الكاتب نفسه : *L'avènement des Marwânides* ، جـ ١٢ (سنة ١٩٢٧) ، ص ٥٩ وما بعدها = ٩٩ وما بعدها ، ٦٢ وما بعدها = ١٠٢ وما بعدها .

أما عن طبيعة بلاد تغلب فانظر :

(١) A. Musil . The Middle Euphrates ،
نيويورك سنة ١٩٢٧ (٢) الكاتب نفسه Arama Deserta ، ١٩٢٧ م (٣) الكاتب نفسه : Palmyrena ، ١٩٢٨ م . الفهارس . مادة Tarleb
[كندرمان H. Kindermann]

« تَغْلَق » والأصح أن يقال تُغْلُق ، وقد ذكر ابن بطوطة النطق الصحيح لهذه الكلمة : اسم أسرة حكمت فى دهلى من عام ١٣٢٠ إلى عام ١٤١٣ م . وقد عرفت بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها غياث الدين تغلق وهو من الترك القَرَوْنية أى المولدين من أب تركى وأم هندية . وكان تغلق يقاتل على الحدود الشمالية الغربية عندما غدر بمبارك آخر الخلجية (انظر هذه المادة) صفيه خسرو ، وأحرز تغلق عدة انتصارات على المغل فلقب من أجل ذلك بغازى ملك ، ثم سار إلى دهلى وهزم بالقرب منها المغتصب للعرش وقتله . وفى الثامن من سبتمبر سنة ١٣٢٠ اعتلى العرش . وفى عام ١٣٢٥ عاد تغلق إلى البنغال من غزوة له ، وكان قد بلغ من الكبر عتياً ، فوثب به أقدر أبنائه محمد ، وكان قد انتقض عليه فى الدكن من قبل . وتفصيل ذلك أن محمداً أقام سرادقا يستقبل فيه أباه ويرحب به ، وكاد له بأن عمل على سقوط هذا السرادق على رأس أبيه الشيخ .

وكان محمد بن تغلق (انظر هذه المادة) من أعظم حكام الهند المسلمين ، على أنه كان غريب الأطوار إلى حد الجنون . وقد بسط سلطانه على الهند بأسرها ، بيد أنه أسخط رعاياه فثاروا عليه من جميع الأقاليم الهندية تقريباً ؛ وتوفى محمد بالسند فى مارس عام ١٣٥١ وهو يحاول إخماد فتنة نشبت فى ذلك الإقليم ، وبموته انفصلت أقاليم الدكن والبنغال والسند عن الإمبراطورية الهندية . وخلفه على العرش ابن عمه فيروز بن رجب (انظر هذه المادة) وأفلح فيروز فى استعادة السند ، ولكنه فشل فى استرداد إقليم البنغال ، ولم يحاول استعادة إقليم الدكن الذى أصبح مملكة قوية مستقلة . وأهمل فيروز شئون ملكه فى أواخر أيامه فعمت الفوضى بلاده وأشرك معه فى الحكم قبيل وفاته ابنه محمداً ، ولكن محمداً هذا استبد بالناس ، وتوفى فيروز عام ١٣٨٨ فخلفه على العرش حفيده تغلق الثانى . وحاول تغلق التخلص من جميع منافسيه فألقى بذلك الرعب فى نفس ابن عمه أبى بكر فانتقض عليه .

وركن تغلق إلى الفرار ولكن قبض عليه وقتل . واعتلى أبو بكر العرش عام ١٣٨٩ وكان عمه محمد متحفزاً يرقب الحوادث فى سِرْمور منذ وفاة فيروز ، فأغار على المملكة ودخل دهلى فى الحادى والثلاثين من أغسطس عام ١٣٨٩ ، ونودى به ملكا بعد فرار أبى بكر . وتوفى محمد بمدينة جلَيسَر فى العشرين من يناير عام ١٣٩٤ فخلفه ولده همايون خان وتلقب بعلاء الدين سكندر ؛ وتوفى بعد شهرين من اعتلائه العرش . ونصب الأشراف مكانه أخاه محموداً وكان فى بداية حكمه

خاضعاً لخصى يدعى ملك سرور (انظر هذه المادة) ثم إن محموداً أقام هذا الخصى والياً على جونپور ؛ فأصبح رأس أسرة « شرقى » التى حكمت هذه الولاية . ووقع محمود تحت سلطان ملّلو الملقب بإقبال خان . وأقام فريق من الأشراف نصرت ابن عم محمود على العرش . وبذلك أصبح على دهلى وأرباضها فى وقت من الأوقات ملكان يعملان بالاسم ويناصر كلامنهما فريق من الأتباع .

وكانت الأمور تسير على هذا المنوال عندما أغار أمير تيمور (انظر هذه المادة) على الهند عام ١٣٩٨ . وقد أخرج نصرت شاه من دهلى قبل أن يصل تيمور إليها ومن ثم لم يكن بد من أن يقف محمود وملّلو فى وجه الفاتح . على أنهما هزما فى هذا القتال وفر محمود إلى گجرات وفر مللو إلى برن . ثم عادا بعد رحيل تيمور واحتفظ محمود بلقب الملك وإن كان قد أمضى بقية حياته أسيراً فى يد مللو ، ثم فى يد دولت خان لودى الذى أصبح الحاكم الفعلى للدولة بعد وفاة مللو عام ١٤٠٥ .

وتوفى محمود فى كيتهل Kaithal فى فبراير عام ١٤١٣ وبموته انقرضت أسرة تغلق . وحكم دولت خان ستة عشر شهراً خلفه بعدها على العرش خضر خان (انظر هذه المادة) الذى دخل دهلى فى الثامن والعشرين من مايو عام ١٤١٤ فكان بذلك رأس أسرة السادات .

المصادر :

(١) برنى : تاريخ فيروز شاهى ، كلكتة سنة ١٨٦٢ (٢) شمس سراج عفيف : تاريخ فيروز شاهى ، كلكتة سنة ١٨٩١ (٣) بداءونى : منتخب التواريخ ، النص وترجمة G.S.A. Ranking ، كلكتة سنة ١٨٦٩ (٤) محمد قاسم فرشته : گلشن إبراهيمى ، بومباى سنة ١٨٣٥ .

[هيگ T.W. Haig]

« التفتازانى » سعد الدين مسعود بن عمر : حجة مشهور فى البلاغة والمنطق وما وراء الطبيعة والكلام والفقه وغيرها من العلوم ، وله كتب مدرسية كثيرة ما زالت تعلم فى مدارس المشرق .

ولد التفتازانى فى صفر عام ٧٢٢ هـ (فبراير — مارس ١٣٢٢) بتفتازان ، وهى قرية كبيرة من أعمال خراسان قريبة من نَسَا . ويقال إنه أخذ العلم على عضد الدين الإيجى (انظر هذه المادة ، Brockelmann : *Gesch. d. Arab. Lit.* ج ٢ ، ص ٢٠٨) وقطب الدين (ولعله الرازى التحتانى ، انظر Brockelmann ، ج ٢ ص ٢٠٩) . ووصلت إلينا جرائد بأهم توالبفه ، وهى تزودنا بالتواريخ التى صنف فيها هذه التواليف وأماكن تصنيفها وإن اختلفت فى ذلك ، كما تزودنا بأخبار رحلاته (مجمل فصيحى فى حوادث عام ٧٨٧ ؛ روضات الجنات ، ص ٣٠٩ ، وفيه خلاف كبير فى التواريخ ؛ الفوائد البهية ص ١٣٧ ؛ Ahlwardt : *Berlin Catalogue* ، رقم ١٩٥٩) .

وأول ما صنف التفتازانى « شرح التصريف العزّى » ، كتبه فى السادسة عشرة ويقال إن ذلك كان بفَرْيومَد فى شعبان عام ٧٣٨ هـ (١٣٣٨ م)

وأتم « المطول » و« المختصر » و « المعانى » و«التلويح» بهراة وغجدوان وگلستان فى الأعوام ٧٤٨و٧٥٦و٧٥٨ هـ . ويروى ابن عربشاه أن التفتازانى كان – كقطب الدين الرازى – من العلماء الذين اجتذبهم بلاط مغول القفجاق الغربية .

والواقع أن « مختصر المعانى » الذى أتمه فى غجدوان عام ٧٥٦ هـ قد أهداه إلى محمود جانى بك . ويروى خواندمير أن التفتازانى استقر به المقام فى خوارزم ، ويؤيد هذه الرواية ما يقال من أن تواليفه التى أتمها فى أعوام ٧٦٨ ، ٧٧٠ ، ٧٧٨هـ قد كتبها هناك . ويقص لنا خواندمير أن التفتازانى قدم الجرجانى (انظر هذه المادة ؛ Brockelmann كتابه المذكور آنفاً ، جـ ٢ ، ص ٢١٦) إلى شاه شجاع عامل المظفرية على فارس . ويروى خواندمير أيضاً أنه لما غزا تيمور خوارزم (ولعل ذلك كان بين عامى ٧٧٠ – ٧٨١ هـ = ١٣٧٩ م) طلب ملك محمد السرخسى بن ملك معز الدين حسين كَرْت إلى ابن أخيه پير محمد غياث الدين پير على ، وكان وقتئذ من بطانة تيمور ، أن يستأذن مولاه فى إيفاد التفتازانى إلى سرخس . فأذن تيمور ، ولكنه عرف بعد ذلك فضله فى العلم فأرسل إليه يستقدمه إلى سمرقند . وقعد التفتازانى أول الأمر عن إجابة دعوته معتذراً بأنه يتهيأ للسفر إلى الحجاز ، فأرسل إليه يدعوه ثانية فانتقل إلى سمرقند وأكرم تيمور وفادته . وقدم صاحب التفتازانى القديم السيد الشريف الجرجانى سمرقند فى أعقاب غزوة تيمور لشيراز عام ٧٨٩ هـ (١٣٨٧ م) وانتهى التنافس بينهما إلى قطيعة ظهرت آثارها فيما نراه فى بعض كتب الجرجانى من نقد لآراء منافسه .

وتوفى التفتازانى فى سمرقند عام ٧٩١ هـ الموافق ١٣٨٩ م (انظر بغية الوعاة) أو فى الثانى والعشرين من المحرم عام ٧٩٢ الموافق ١٠ يناير عام ١٣٩٠م (الفوائد البهية ، ص ١٣٥) أو فى الثانى والعشرين من المحرم عام ٧٩٣ الموافق ٣٠ ديسمبر سنة ١٣٩٠ كما جاء فى رسالة منسوبة للجرجانى (فهرس دار الكتب المصرية ، جـ ٢ ، ص ٢٤٢) أو فى عام ٧٩٧ هـ (١٣٩٤ – ١٣٩٥ ؛ انظر حبيب السير) ويزعم فصيحى أن وفاته كانت عام ٧٨٧ هـ على أن هذا لا يتفق وتواريخ بعض مؤلفاته ويتناقض مع الرواية التى تقول إن الوحشة دبت بينه وبين الجرجانى عقب فتح شيراز عام ٧٨٩ . ودفن التفتازانى فى سرخس .

ولم يكن له على ما يظهر تلاميذ نابغون . فالاثنان اللذان ذكرهما صاحب « روضات الجنات » هما حسام الحسن بن على الأبيوردى ، وله كتاب عنوانه « ربيع الجنان فى المعانى والبيان » ، وبرهان الدين حيدر (انظر طاشكبرى زاده : الشقائق النعمانية ، ترجمة ريشر Rescher ، ص ٣٣ ، و *Isl* جـ ١١ ، ص ٦١)

وعرف ابن خلدون فضل التفتازانى عند ما اطلع على تواليفه فى مصر فذكره فى مقدمته (انظر مقدمة ابن خلدون ، ترجمة ده سلان de Slane ، جـ ٣ ، ص ١٢٩) . وألف التفتازانى فى فقه

الشافعى والحنفى ، وأضافه بعض الكتّاب إلى الشافعية (مثل الكفوى وحسن چلبى) وأضافه آخرون إلى الحنفية (مثل ابن نجيم وعلى بن سلطان محمد القارئ) :

ونذكر من تواليفه ما يلى : وليلاحظ القارئ أننا أغفلنا فى كثير من المواضع تواريخها التى جاءت فى كتاب روضات الجنات لأن هذا الكتاب يختلف مع غيره فى ذلك اختلافا كبيراً : ومن أراد التوسع فى معرفة مخطوطاته وشروحه على الشروح إلخ فليرجع إلى Brockelmann : *Gesch. d. Arab. Lit.*

(١) النحو

١ — « شرح التصريف العزّى » وكثيراً ما يذكر فى الهند باسم « السعدية » . وهو شرح لكتاب الزنجانى فى الصرف (عز الدين عبد الوهاب إبراهيم الزنجانى ، انظر بروكلمان : كتابه المذكور ، ج ١ ، ص ٢٨٣) أتمه فى السادسة عشرة وكان ذلك بفريومد فى شعبان عام ٧٣٨ هـ الموافق ١٣٣٨م. ومن هذا الشرح نسخ مخطوطة فى برلين (Ahlwardt رقم ٦٦١٧ — ٦٦١٨) وتورين (Nallino : رقم ٣٩) وفى غيرهما .

طبعاته : طبع فى الآستانة عام ١٢٥٣ هـ ، وطهران عام ١٢٧٠ هـ ، ١٨٨٤ م (ضمن مجموعة) ودهلى ١٢٨٩ هـ ، ١٢٩٥ هـ (مع مفتاح السعادة لأحمد بن شاه گول) وبومباى عام ١٢٩٢ ولكهنو عام ١٣٠٦ هـ والقاهرة عام ١٣٠٧ هـ . وطبع من شروح هذا الشرح — فيا خلا مفتاح السعادة الذى ذكرناه — شرح دده خليفة (بولاق ١٢٥٥) .

٢ — « الإرشاد » أو « (ا ؟) إرشاد الهادى » كما يسميه حاجى خليفه . وهو كتاب فى النحو العربى ألفه لابنه وأتمه بخوارزم فى عام ٧٧٤ أو ٧٧٨ أو ٧٨٧ هـ ومنه مخطوط فى ڤينا (Fluegel ، رقم ٢٠٦) : وذكر حاجى خليفة عدة شروح لهذا الكتاب منها شرح محمد ابن على الجرجانى من أبناء السيد الشريف ، وهو مخطوط فى برلين (Ahlwardt ، رقم ٦٧٥٤ — ٦٧٥٥) وشرح شمس الدين محمد بن محمد البخارى ، وهو محفوظ فى الإسكوريال (Derenbourg ، رقم ١٨١) .

(٢) البلاغة

تتصل مؤلفات التفتازانى الثلاثة فى البلاغة من قريب أو من بعيد بالبيان المعول عليه لهذا الفن الوارد فى القسم الثالث من كتاب مفتاح العلوم للسكاكى (انظر ما ذكرناه بعد ذلك عن السكاكى Brockelmann ، ج ١ ، ص ٢٩٤) . واثنان منهما شرحان على ملخص هذا الكتاب المعروف بـ « تلخيص المفتاح للقزوينى » (محمد بن عبد الرحمن الملقب بخطيب دمشق ، انظر Brockelmann ، ج ٢ ، ص ٢٢) .

١ — « المطول » وهو الاسم الغالب ، وقد أتمه بهراة فى صفر عام ٧٤٨ هـ (١٣٤٧ م) ويعرف أيضاً بالشرح المطول أو شرح التلخيص المطول .

طبعاته : طبع فى الآستانة عام ١٢٦٠ هـ ، ١٢٨٩ هـ (مع حواشى الجرجانى) ولكهنو عام ١٢٦٥ (الجزء الأول منه فقط) و١٢٨٧ هـ (الجزء الأول منه فقط) و ١٨٧٨ م ، ١٣٠٠ هـ ، ١٨٨٩ م (مع مؤلف تراب على الموسوم بإزالة العُضَل ، وهو شرح للأبيات المروية فى المطول) وطهران (؟) عام ١٢٧٠ هـ ، وفى دهلى عام ١٣٢٦هـ (مع المعول ، وهو شرح لمحمد عبد الرحمن). وطبع المطول طبعة فارسية عام ١٢٧٤ هـ (مع شروح للفنارى والجرجانى والسمرقندى ومحمد رضا گلپايگانى) ذكرت فى فهرس دار الكتب المصرية ، جـ ٤ ، ص ١٥٣ .

وطبعت شروح الجرجانى على المطول فى لكهنو عام ١٣١٢ هـ ، أما شروح عبد الحكم السيالكوتى فقد طبعت بالآستانة عام ١٢٦٦ هـ .

٢ — « مختصر المعانى » وهو الاسم الغالب ويعرف أيضا بـ « مختصر شرح تلخيص المفتاح » و « اختصار شرح التلخيص » أو « الشرح المختصر » أو « المختصر » فقط (لم يسمه المؤلف اسما من الأسماء الجارية) وهو شرح على المتن أتمه عام ٧٥٦ هـ (١٣٥٥ — ١٣٥٦ م) فى غجدوان وأهداه إلى محمود جانى بك . ولا يزال هذا المختصر يدرس فى مدارس الشرق . ومنه مخطوطات عدة ، وله شروح كثيرة .

طبعاته : طبع فى كلكتة عام ١٨١٣ ، وفى لكهنو عام ١٢٦١ — ١٣١٢ هـ (مع شرح البُنَانى) وفى بولاق عام ١٢٧١هـ (مع شرح الدسوقى) [١٨٦٠] ؟ وفى عام ١٢٨٥ هـ (مع شرح البنانى) وفى كونپور عام ١٢٨٥ — ١٢٨٦ هـ (مع شرح الخطائى وقد يكون الختائى) وفى ١٢٩٦ هـ (مع الشرح السابق) وفى بيروت عام ١٢٨٥ هـ ، والآستانة عام ١٣٠١هـ ، وفى عام ١٣٠١ هـ (مع شرح الدسوقى) ، وفى لاهور عام ١٣٠٦ — ١٣٠٧ هـ ، وفى دهلى ١٢٨٦ هـ ، ١٣٢٤ هـ .

ونشر مهرن مقتطفات منه (Mehren فى *Die Rhetorik der Araber* ، كوپنهاغن وفينا عام ١٨٥٣) .

٣ — أما مؤلف التفتازانى الثالث فى البلاغة المعروف بـ « شرح القسم الثالث من المفتاح » فشرح على القسم الثالث من كتاب مفتاح العلوم نفسه وهذا الشرح من المؤلفات التى كتبها التفتازانى فى أواخر عهده بالتأليف ، فقد أتمه فى سمرقند فى شوال عام ٧٨٧ هـ (١٣٨٥ م) أو ٧٨٩ هـ (١٣٨٧ م) وذاع ذيوع مختصر المعانى والمطول ، ومنه مخطوطات محفوظة فى الإسكوريال (Derenbourg ، رقم ٢٦) ومكتبة وزارة الهند (Loth : رقم ٨٤٧ — ٨٤٨) وليدن (de Goeje & Houtsma ، رقم ٢٩٨) وكلية ترنتى بكيمبردج (Palmer ، رقم ١٨) وفى غيرها من دور الكتب .

(٣) المنطق

١ — « شرح الرسالة الشمسية » أو « شرح الشمسية » (ويغلب على هذا المؤلف فى الهند اسم

« السعدية » شأنه فى ذلك شأن « شرح التصريف العزى » وهو شرح لرسالة الكاتبى فى المنطق (الكاتبى هو نجم الدين على بن عمر القزوينى ؛ انظر Brockelmann ، كتابه المذكور ، ج ١ ، ص ٤٦٦) أتمه فى جام فى جمادى الآخرة عام ٧٥٢ هـ الموافق عام ١٣٥١ م (انظر المجمل) أو عام ٧٥٧ هـ الموافق ١٣٥٦ م (انظر الفوائد البهية) أو عام ٧٦٢ هـ الموافق ١٣٦١ م (انظر Ahlwardt ، رقم ١٩٥٩) أو عام ٧٧٢ هـ (١٣٧٠ — ١٣٧١ م ؛ انظر روضات الجنات) . ومخطوطات هذا الشرح محفوظة فى برلين (Ahlwardt ، رقم ٥٢٦٦ — ٥٢٦٨) وفى غيرها .

طبعاته : طبع فى لكهنو عام ١٣٢٦ هـ (١٩٠٥ م) .

٢ — « تهذيب المنطق والكلام » ، وهو الاسم الغالب ، أو « غاية تهذيب الكلام فى تحرير المنطق والكلام » كما ذكر التفتازانى فى مقدمته ، وهو رسالة فى المنطق والكلام أتمها فى رجب عام ٧٨٩ هـ (١٣٨٧ م) ؛ ولم يطبع القسم الثانى منها الذى قال فيه حاجى خليفة إنه مختصر للمقاصد إلا نادرا ، أما القسم الأول فقد أقبل عليه الدارسون وطبع عدة مرات (والحق إننا لا نجد من القسم الثانى نسخا ذكرت على التخصيص فى فهارس المخطوطات التى بين أيدينا) .

طبعاته : طبع فى كلكتة عام ١٢٤٣ هـ (مع شرح اليزدى) وعام ١٣٢٨ هـ (مع ترجمة أردية) وعام ١٣٣٣ هـ (مع هذه الترجمة الأردية نفسها) [لكهنو ؟] وعام ١٢٦٠ هـ (مسوقا بإيساغوجى) وفى لكهنو عام ١٨٦٩ م (فى مجموعه منطق) وفى عام ١٢٨٨ هـ (مقدمته فقط مع شرح الدوانى وحواشى ميرزاهد وعبد الحى اللكهنوى) وفى عام ١٢٩٣ هـ (مع الشرح والتعليق نفسيهما) وفى عام ١٣٢١ هـ (مع الشرح والتعليق نفسيهما) وفى عام ١٢٩٠ هـ (مع شرح اليزدى وحواشى عبد الحى اللكهنوى) وفى عام ١٢٩٢ هـ (كالسابق) وفى عام ١٣١١ هـ (كالسابق) وفى عام ١٨٧٧ م (مع شرح بالفارسية لمحمد بن محمود الشهرستانى) وفى عام ١٨٨٤ م (كالسابق) وفى عام ١٣٢٣ هـ (فى مجموعة بست رسائل منطق) وفى دهلى عام ١٢٦٤ ، ١٢٧٦ ، ١٢٨٣ — ١٢٨٤ هـ (١٨٦٩ م) ، ١٢٨٦ (وكل طبعات دهلى هذه عليها شرح اليزدى) وفى كونپور من عام ١٢٨٧ — ١٢٧٩ هـ (فى مجموعه منطق) وفى عام ١٢٩١ هـ (مع شرح اليزدى وحواش لإلهى بخش فيض آبادى عنوانها « تحفه شاه جهانى ») وفى عام ١٢٩٦ هـ (كسابقه) وفى عام ١٨٨١ هـ (فى مجموعه منطق) وفى عام ١٩١٥ م (مع شرح الشهرستانى باللغة الفارسية) وفى بنارس عام ١٨٩٩ م (مع ترجمة أردية) .

(٤) ما وراء الطبيعة والكلام

١ — « المقاصد » : وهو موجز فى ما وراء الطبيعة والكلام أتمه المؤلف وشرحه فى سمرقند فى ذى القعدة عام ٧٨٤ هـ الموافق ١٣٨٣ م (وفى رواية روضات الجنات عام ٧٧٤ هـ) وورد ذكر طبعة أخرى تاريخها ١٢٧٧ هـ فى فهرس

دار الكتب المصرية (جـ ٢ ، ص ٢٦) ومنه مخطوطات فى المتحف البريطانى (Ellis-Edwards ، ص ٩) وفى مكتبة وزارة الهند (Loth ، رقم ٤٦١ — ٤٦٤) وفى غيرهما . وقد قال حاجى خليفة ، كما سبق أن بينّا ، إن القسم الثانى من كتاب « تهذيب المنطق والكلام » موجز للمقاصد .

٢ — « تهذيب المنطق والكلام » ، انظر ما كتبناه عن مؤلفاته فى المنطق .

٣ — « شرح العقائد النسفية » ، وقد أتمه فى خوارزم فى شعبان عام ٧٦٨ هـ (١٣٦٧ م) وهو شرح لموجز عمر بن محمد النسفى فى عقيدة المسلمين (توفى النسفى عام ٥٣٧ هـ الموافق ١١٤٢ —١١٤٣ م ، انظر Brockelmann ، جـ ١ ، ص ٤٢٧) ويعد من الكتب المدرسية المحبوبة ، وقد شرح هذا الشرح عدة مرات :

طبعاته : طبع فى كلكتة عام ١٢٤٤ ، ودهلى [١٨٧٠ م] وفى عام ١٩٠٤ م ، لكهنو عام ١٨٧٦ م ، [١٨٨٨ م] ، وفى عام ١٨٩٠ ، [١٨٩٤ م] ، وفى الآستانة عام ١٢٩٧ (مع شرح كستلى وخيالى وحواشٍ لبهشتى على خيالى) وفى القاهرة عام ١٢٩٧ (مع شرح خيالى وحواشى قره خليل على هذا الشرح) وفى كونبور عام ١٣٣٠ هـ (١٩٠٣ م) . ونقل دوسون مقتطفات منه إلى اللغة الفرنسية (*Tableau général* : D'Ohsson *de l'Empire Othoman* جـ ١ ؛ وثمت ترجمة ألمانية لشرح العقائد وردت فى كتاب J. T. Plant : *Birgilu Risale* [*sic*] ,. *order Elementarbuch der Muhammedanischen Glaubenslehre* ، إستانبول وچنيف عام ١٧٩٠ م) .

أما عن الشروح التى كتبت عليه فقد طبع منها شرح خيالى فى دهلى عام ١٨٧٠ [؟] وعام ١٣٢٧ هـ (مع حواشى عبد الحكم السيالكوتى) وفى عام ١٣٢٦ هـ (مع الحواشى السابقة) وفى الآستانة عام ١٢٩٧ هـ (مع كستلى وبهشتى) وفى القاهرة عام ١٢٩٧ هـ (مع حواشى قره خليل)

وطبع من هذه الشروح أيضا شرح الحسن شاهد (أبو الحسن بن الأفضل) فى بهار عام ١٣٢٨ هـ كما طبع شرح رمضان أفندى فى دهلى عام ١٣٢٧ .

٤ — وله رد على زندقة ابن عربى فى مؤلفه « فصوص الحكم » وهذا الرد مخطوط فى برلين (Ahlwardt ، رقم ٢٨٩١) وعلى الورقة الأولى منه عنوان مشكوك فيه وهو « فضيحة الملحدين » .

(٥) الأصول

١ — « التلويح إلى كشف حقائق التنقيح » أتمه فى التاسع والعشرين من ذى القعدة عام ٧٥٨ هـ (١٣٥٧ م) فى گلستان . وهو شرح كتاب « تنقيح الأصول » لصدر الشريعة الصغير (عبيد الله بن مسعود المحبوبى المتوفى عام ٧٤٧ هـ الموافق عام ١٣٤٦—١٣٤٧م ؛ انظر Brockelmann جـ ٢ ، ص ٢١٤) ؛

طبعاته : طبع فى دهلى عام ١٢٦٧ هـ الموافق ١٨٥١ م (مع شرح صدر الشريعة نفسه الموسوم بالتوضيح) وفى لكهنؤ عام ١٢٨١ هـ الموافق ١٨٦٤ م (مع التوضيح) وفى عام ١٨٧١ م (مع التوضيح) وفى عام ١٢٩٢ هـ الموافق ١٨٧٦ م (مع التوضيح وشروح للتلويح لحسن چلبى وملا خسرو وزكرياء الأنصارى) وفى قازان عام ١٣٠١ هـ الموافق ١٨٨٤ م (مع التوضيح) .

٢ — « شرح شرح المختصر فى الأصول » أو « شرح الشرح » : أتمه فى خوارزم فى ذى الحجة عام ٧٧٠ هـ الموافق ١٣٦٩م، وهو شرح على شرح الإيجى (انظر ما سبق بيانه) على مختصر المنتهى لابن الحاجب . والمختصر هذا هو الذى اختصر به ابن الحاجب كتابه الموسوم بـ « منتهى السؤال والأمل فى علمى الأصول والجدل » .

وذكر محمد بن شنب نسخة من شرح التفتازانى الذى نحن بصدده فى مادة « ابن الحاجب » من هذه الدائرة ، وقد طبعت هذه النسخة فى بولاق عام ١٣١٦ — ١٣١٩ هـ . ومن هذا الشرح مخطوطات محفوظة فى برلين (Ahlwardt ، رقم ٤٣٧٦) ومكتبة وزارة الهند (Loth ، رقم ٣٠٢ — ٣٠٤) وفى غيرهما .

(٦) الفقه

١ — « المفتاح » فى فروع الفقه الشافعى . وهو مخطوط ببرلين (Ahlwardt ، رقم ٤٦٠٤)

وذكر له كتاب سيرته إلى جانب ذلك مجموعة من الفتاوى الحنفية ، لكنهم لم يعرضوا لأية نسخة منها

٢ — « اختصار شرح تلخيص الجامع الكبير » وهو موجز لم يتمه لشرح مسعود بن محمد الغجدوانى على مختصر الخلاطى لرسالة الشيبانى فى فروع الفقه الشافعى المعروفة بالجامع الكبير (انظر Brockelmann : *Gesch. d. Arab Lit.* ، ج ١ ، ٤٠١ ، ص ١٧٢ ؛ حاجى خليفة ، ج ٢ ، ص ٤٠١) . ويروى صاحب روضات الجنات أن التفتازانى بدأ فى تأليفه بسرخس عام ٧٨٥ هـ . ومنه مخطوط فى مكتبة يكى جامع (رقم ٤٢٨ مكرر) .

وطبعت فى دهلى عام ١٨٧٠ [؟] نسخة من « مقدمة الصلاة » أو « الخلاصة » وهى رسالة فى شعائر الصلاة نسبها بعضهم إلى الكيدانى (انظر حاجى خليفة ، ج ٦ ، ص ٨٣) مع شرح يظن أنه للجرجانى والتفتازانى ، على أنه ليس من المحقق أن الخلاصة كانت موجودة أيام التفتازانى .

(٧) التفسير

١ — « كشف الأسرار وعدة الأبرار » وهو تفسير للقرآن باللغة الفارسية (انظر حاجى خليفة ج ٥ ، رقم ١٠٦٧٤) وظهر أن نسخة مخطوطة منه موجودة فى مكتبة يكى جامع (انظر فهرس هذه المكتبة ، ص ٨٠ ، رقم ٤٣) .

٢ — شرح (أو حاشية على) الكشاف (حاجى خليفة ، ج ٥ ، رقم ١٨٧) وهو تعليقات على شرح الزمخشرى (انظر بروكلمان ، كتابه المذكور ، ج ١ ، ص ٢٩٠) ويقال إنه بدأ فى تأليفه بسمرقند فى ربيع الثانى عام ٧٨٩ (ج ٢ ، ص ٧٨٩) ولم

يتمه . وتشمل هذه التعليقات من سورة البقرة إلى سورة هود الآية ٥٨ ، ومن سورة الزمر إلى سورة الطلاق ، ومنه مخطوطات فى برلين Ahlwardt رقم ٧٩٣) وفى المتحف البريطانى (Ellis-Edwards ، ص ٣) وفى مكتبة وزارة الهند وفى غيرها من دور الكتب .

(٨) فقه اللغة

١ — « النعم السوابغ فى شرح الكلم النوابغ » وهو شرح على ذخيرة الزمخشرى الموسومة بالكلم النوابغ وطبع H.A. Schultens مقتطفات من هذا الشرح فى مؤلفه *Anthologia sententiarum Arabicorum* ، ليدن ١٧٧٢ م ؛ وطبع فى القاهرة عام ١٢٨٧ هـ .

٢ — ترجمة نثرية باللغة التركية لديوان سعدى المعروف بالبستان قام بها عام ٧٥٥ هـ (*History of Ottoman Poetry* : E.J.W. Gibb ج ١ ، ص ٢٠١) .

المصادر :

(١) ابن عربشاه : عجائب المقدور ، طبعة Golius ، ج ٣ ، ص ٤٢٢ (٢) فصيحى : مجمل (فى حوادث عام ٧٨٧ هـ ؛ انظر E.G. Browne فى *Le Muséon* ، المجموعة الثالثة ، ج ١ ، ص ٥٧) (٣) السيوطى : بغية الوعاة ، ص ٣٩١ (٤) سلطان حسين بن منصور : مجالس العشاق ، ص ٢٨٧ (٥) الكفوى : إعلام الأخيار (٦) خواندمير : حبيب السير ، ج ٣ ، ص ٣ ، ٨٧ (٧) محمد باقر خوانسارى : روضات الجنات ، ص ٣٠٩ (٨) عبد الحى اللكهنوى : الفوائد البهية ص ١٢٨—١٣٠، ١٣٤— ١٣٧ (٩) Brockelmann : *Gesch. d. Arab Lit.* ، ج ٢ ، ص ٢١٥ (١٠) Browne : *Literary History of Persia* ، ج ٣ ، ص ٣٥٣ — ٣٥٤ (١١) هدايت حسين : فهرس المخطوطات العربية فى مكتبة بوهار ، ص ٤٣٦ — ٤٣٨ .

[ستورى C.A. Storey]

« التفسير » والجمع تفاسير والفعل فسّر : يطلق على الشروح التى تكتب على المؤلفات العلمية والفلسفية ، وهو يرادف الشرح . ويطلق على الشروح اليونانية والعربية على مؤلفات أرسطو ، ونذكر فيما يلى أمثلة على ذلك مستقاة من كتاب ابن القفطى المسمى «إخبار العلماء بأخبار الحكماء أو تاريخ الفلاسفة » : تفسير بَنَس الرومى لكتاب المجسطى وتفسيره للمقالة العاشرة من كتاب إقليدس ، وتفسير أبى الوفاء البورجانى المنجم المشهور لكتابى ديوفنطس Diophantes والخوارزمى فى الجبر . وكتب محمد ابن زكريا الرازى الطبيب المشهور تفسيراً لكتاب فلوطرخس Plutarch فى تفسير كتاب طيماوس لإفلاطون ، ويعرف كتابه باسم « تفسير التفسير » ؛ وبرز حنين بن إسحاق ، الطبيب النصرانى ، فى الترجمة والتفاسير . وشرحت معظم التواليف المشهورة فى العلوم اليونانية وكذلك بعض الكتب التى صنفت فى العلوم العربية . وقد ترجمت هذه الشروح أو كتبت باللغة العربية ،

وفى الإسلام تدل كلمة تفسير على تفسير القرآن بصفة خاصة وعلى علم التفسير نفسه الذى يعرف باسم « علم القرآن والتفسير » وهو فرع خاص هام من علم الحديث يعلم فى المدارس والجامعات .

وهناك تفاسير عامة للقرآن لم تكتب على النسق المألوف ، على أن غالبها متصل السياق يشرح النص على نظام واحد فقرة فقرة بل كلمة كلمة أحياناً . وهى كثيرة أشهرها تفسير الطبرى والزمخشرى والبيضاوى .

والطبرى هو المؤرخ العظيم المتوفى عام ٣١٠هـ ، ويشمل تفسيره المطول كثيراً من الأحاديث المسندة الصحيحة .

أما الزمخشرى المتوفى عام ٥٣٨ هـ فقد كان فطنا حاد الذكاء صاحب خلق مرهف الحس وفقيها فى اللغة .

ولتفسيره « الكشاف » مكانة كبرى ، وقد شرحه بعض أفاضل الفقهاء مثل التفتازانى المتوفى عام ٧٩٢ هـ ، والسيد الشريف الجرجانى المتوفى عام ٨١٦ هـ . وتفسير البيضاوى أشهر التفاسير ، وهو الذى يقرأ فى المدارس ، ويحدد مذاهب أهل التقى من المسلمين فى تفسير القرآن . وقد علق الكثيرون على هذا التفسير . ونذكر من التفاسير الأخرى : تفسير فخر الدين الرازى المتوفى عام ٦٠٦ هـ ويعرف باسم التفسير الكبير ، وتفسير إسماعيل حقى البروسوى المتوفى عام ١١٢٧ ، وله مقام كبير عند الترك . وأكثر هؤلاء العلماء من فارس .

وعلم التفسير قديم قد يرجع تاريخه إلى صدر الإسلام ـ ويروى أن ابن عباس المتوفى عام ٦٨ بعد الهجرة كان حجة فى التفسير ، وقد نسبوا إليه تفسيراً (محفوظ بالمكتبة الحميدية بإستانبول) . وتساءل النقاد المحدثون (كولدتسيهر ولامنس وغيرهما) عن قيمة الأحاديث الواردة فى هذه الكتب الجامعة ، ولم يصلوا بعد إلى رأى يعززها كثيراً . والظاهر أن كثيرا من هذه الأحاديث موضوع إما لتقرير مسألة شرعية وإما لأغراض كلامية وإما لمجرد التوضيح ، بل قد يكون لمحض اللهو والتسلية . ويذهب النقاد المحدثون إلى أنه لا أمل فى العثور فى هذه التفاسير على أخبار صحيحة عن أسباب نزول القرآن وإذاعته فى الناس .

فللتفاسير إذن شأنها فى الإحاطة بدقائق الشريعة والدين وفى القصص وفقه اللغة .

وفى أيامنا هذه حاول عالم مصرى هو الشيخ طنطاوى [جوهرى] أن يجدد دراسة التفسير ، وقد نشر تفسيراً فيه كثير من الآراء المأخوذة عن الفلسفة والعلم الحديث .

المصادر :

(١) انظر فهرس الكتب والمخطوطات العربية تحت كلمة تفسير (٢) Goldziher : *Mohammedanische Studien* ، هال سنة ١٨٩٠ ، جـ ٢ ، ص ٢٠٦ (٣) الكاتب نفسه : *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* ، ليدن سنة ١٩٢٠ ، الفهرس (٤) Carra de Vaux : *Les Penseurs de l'Islam* جـ ٣ ، باريس سنة ١٩٢٣ ، فصل ١١ .

[كارا دە ڤو Carra de Vaux]

تعليق على مادة « تفسير »

ا — تلتقى مادتا — ف س ر ، س ف ر — فى معنى الكشف ؛ ثم نرى السفر الكشف المادى والظاهر ؛ والفسر الكشف المعنوى والباطن ؛ والتفعيل منه — التفسير — كشف المعنى وإبانته.

ويقدر الأقدمون أن مثل هذه المعارف ، فى اللغة والتفسير والحديث ، ليست علوماً بالمعنى المعروف فى العلوم العقلية ؛ فيرى بعضهم ألا يتكلف للتفسير حداً ولا بيان موضوع ومسائل ، لأنه ليس قواعد وملكات ناشئة عن مزاولة القواعد ، كغيره من العلوم التى استطاعت أن تشبه العلوم العقلية ؛ فيكتفى فى إيضاح التفسير بأنه : بيان كلام الله : أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها... [1]

ومنهم من يتكلف له التعريف فيذكر فى ذلك ما يشمل غير التفسير من العلوم ؛ كعلم القراءات ؛ كما يشمل أقداراً من علوم أخرى يحتاج إليها فى فهم القرآن ، كاللغة ، والصرف ، والنحو ، والبيان ... والمسلك الأول أسلم ، وأبعد عن الإطالة بما ليس وراءه كبير جدوى.

والتفسير أحد العلوم — أو الدراسات — الشرعية التى حاول الأولون ضبطها باعتبار ما كعادتهم ، فقالوا : إنها إما مدونة لبيان لفظ القرآن ؛ وهو علم القراءة . وإما مدونة لبيان السنة النبوية لفظاً وإسناداً ، وهو الحديث ، وعلم أصوله . وإما مدونة لإظهار ما قصد بالقرآن وهو التفسير ... إلى آخر ما يسوقونه من بيان هذا الاعتبار الضابط لأنواع العلوم الشرعية [1].

ويعرضون فى هذا المقام لذكر التأويل ، وأنه هو والتفسير بمعنى واحد ، أو أن التفسير أعم من التأويل ؛ أو غير ذلك مما لا نطيل القول فيه ... وأحسب أن منشأ هذا كله هو استعمال القرآن لكلمة التأويل ، ثم ذهاب الأصوليين إلى اصطلاح خاص فيها ، مع شيوع الكلمة على ألسنة المتكلمين من أصحاب المقالات والمذاهب ... ولعل من خير ما يحرر به معنى كلمة « تأويل » ما ذكره الراغب الإصفهانى مروياً عن ابن عباس ، فى رسالته « مقدمة التفسير » التى طبعت ملحقة بكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن [2] ؛ ثم تولى ابن تيمية تفصيل هذا الموجز وإيضاحه فى رسالته « الإكليل فى المتشابه والتأويل » [3] وإن كنت لم أره يشير إلى ما ساقه الراغب الإصفهانى من معانى التأويل ، مع أنه أصل فكرته ولبها .

ب — نشأته :

يرى ابن خلدون أول كلامه عن التفسير فى المقدمة ، « أن القرآن أنزل بلغة العرب ، وعلى أساليب بلاغتهم ، فكانوا كلهم يفهمونه ، ويعلمون معانيه فى مفرداته وتراكيبه » . والقول بأنهم كلهم يفهمونه فيه تعميم واسع ، لم يطمئن إليه الأقدمون

---

(١) المبادىء النصرية طبعة الخيرية سنة ١٣٢٠ هـ ص ٢٥ ، ٢٦ .

(١) الدر النضيد من مجموعة الحفيد لشيخ الاسلام احمد بن يحيى بن الحفيد الهروى طبعة التقدم سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ٢ .

(٢) رسالة الراغب ، المطبعة الازهرية سنة ١٣٢٩ ، ص ٤٢ .

(٣) هذه الرسالة مطبوعة ضمن الجزء الثانى من مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية — المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٣ هـ .

أنفسهم ، فهذا ابن قتيبة ، قبل ابن خلدون ببضعة من القرون ، يقول فى رسالته المسائل والأجوبة (ص ٨) « إن العرب لا تستوى فى المعرفة بجميع ما فى القرآن ، من الغريب والمتشابه ، بل إن بعضها يفضل فى ذلك على بعض » . وأحسب ابن خلدون قد شعر بذلك فيما أورده بعد عبارته السابقة بأسطر ، فذكر أن فى القرآن نواحى للحاجة إلى البيان ، وقال : كان النبى — ص — يبين المجمل ، ويميز الناسخ من المنسوخ ، ويعرفه أصحابه ، فعرفوه ، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولا عنه». وتلك الأمور وغيرها من مواضع الحاجة إلى الإبانة ، قد أحوجت — منذ أول العهد الإسلامى — إلى بيان القرآن وتفسيره ؛

ولعل الروعة الدينية لهذا العهد ؛ والمستوى العقلى لأهله ؛ وتحدد حاجات حياتهم العملية ؛ ثم شعورهم — مع هذا — بأن التفسير شهادة على الله بأنه عنى باللفظ ، كل أولئك جعلهم لا يقولون فى تفسير القرآن إلا التوقيفى الذى نقل إليهم ، وروى عن صاحب الرسالة عليه السلام ؛ فكان أول ما ظهر من التفسير ؛ تفسير الرواية ، أو التفسير الأثرى. وكان رجال الحديث والرواية هم أصحاب الشأن الأول فى هذا ؛ فرأينا أصحاب مبادئ العلوم ، حين ينسبون — على عادتهم — وضع كل علم لشخص بعينه ، يعدون واضع التفسير — بمعنى جامعه لا مدونه — الإمام مالك بن أنس[1] الأصبحى إمام دار الهجرة .

وهكذا تتصل نشأة التفسير ، بتاريخ تدوين الحديث ؛ وقد كان الإمام مالك رضى الله عنه ، من قدماء المدونين فى الحديث ؛ ولو أن كتابه « الموطأ » لا يشتمل — فيما رأيت — على الكثير من تفسير القرآن ؛ وفى كل حال قد حملت المجموعات الحديثية ، مقادير مختلفة من هذا التفسير ، حتى لنرى فى صحيح البخارى ، كتابين — هما : كتاب تفسير القرآن ، وكتاب فضائل القرآن — يشغلان حيزا واضحاً من الكتاب ، ربما كان نحو الثمن منه ؛

ولعل هذا المعنى من صلة التفسير بالحديث ، هو الذى يفهم به قول الأستاذ كارًا دى فو كاتب مادة التفسير فى دائرة المعارف الإسلامية « أنه فرع خاص هام من علم الحديث ، يعلم فى المدارس والجامعات » . : : : وإلا فإن ما استقر عليه الأمر أخيراً ، فى مكان التفسير بين العلوم الشرعية ، هو ما سقناه آنفاً مبيناً بالاعتبار الذى لاحظوه فى تنضيد هذه العلوم ؛ ولا يظهر فيه التفسير فرعاً خاصاً من علم الحديث ؛ ولو لاحظنا أن التفسير — فيما بعد — لم يقف عند الرواية ؛ وأن القول فى التفسير غير النقلى قد اتسع واستأثر بجهد العلماء وعنايتهم ؛ لو لاحظنا هذا لوجدنا أن عد التفسير من فروع الحديث لا يظهر له وجه إلا ما أشرنا إليه من هذه النشأة ، واتصاله فيها بالرواة والمحدثين .

• • •

اشتهر برواية التفسير نفر من الصحابة رضى الله عنهم ، ويجتمع من هذه الرواية تفسير منسوب لابن عباس — رضى الله عنه — هو الذى طبع باسم « تنوير المقباس من تفسير ابن عباس » ، للفيروزابادى

---

(١) المبادىء النصرية ، ص ٢٦ .

صاحب القاموس المحيط ؛ وحسبنا في التعقيب على هذا ما يروى منسوباً إلى الإمام الشافعي — رضه — من قوله : لم يثبت عن ابن عباس فى التفسير إلا شبيه بمائة حديث (١) مع أن هذا التنوير المنسوب إليه مطبوع فى نحو أربعمائة صفحة من القطع العادى ؛

وأكثر ناس من التابعين رواية التفسير ؛ وتردد ذكر أسماء منهم ، كانت أحكام نقاد الرواية من القدامى عليهم ليست بذاك ؛ فالضحاك بن مزاحم الهلالى المتوفى عام ١٠٢ أو ١٠٥ هـ — وإن وثقه نفر ، قد قالوا إنه روى عن ابن عباس ، ولم يلقه فطريقه عنه منقطعة ؛ وقالوا : فى جميع ما روى نظر ، إنما اشتهر بالتفسير (٢) ؛ وفى هذه العبارة الأخيرة « إنما اشتهر بالتفسير » ما يدلك على درجة تقديرهم لرواية التفسير ؛ وعطية بن سعد العوفى المتوفى عام ١١١ — الذى يروى عن ابن عباس ، قد ضعفوه (٣) ؛ وإسماعيل بن عبد الرحمن السدى الكبير ؛ وإن وجد من قبله ، قد قالوا إنه ضعيف وكذاب شتام (٤) . والتفسير الذى جمعه قد رواه أسباط بن نصر ، وأسباط هذا لم يتفقوا عليه ، وقال النسائى : ليس بالقوى (٥) .. ومحمد بن السائب الكلبى المتوفى عام ١٤٦ هـ — وهو أحد الطرق عن ابن عباس ؛ مشهور بالتفسير ، وليس لأحد تفسير أطول منه ولا أشبع ؛ ومع ذلك فإن وجد من قال : رضوه فى التفسير ؛ فقد وجد من قال : أجمعوا على ترك حديثه ؛ وليس بثقة ولا يكتب حديثه ؛ واتهمه جماعة بالوضع (١) .. ومحمد بن مروان السدى الصغير ، الذى يروى عن ابن الكلبى السابق ، قالوا : إنه يضع الحديث ، وذاهب الحديث متروك ؛ وإذا كانت رواية هذا السدى الصغير عن الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس فهى سلسلة الكذب (٢) ؛ ثم مقاتل بن سليمان الأزدى الخراسانى المتوفى عام ١٥٠ — وهو المفسر الذى قالوا إن الناس عيال عليه فى التفسير ، وتنسب هذه الكلمة عنه إلى الشافعى نفسه ، ومع ذلك نراهم يقولون : إنه يروى عن مجاهد ولم يسمع من مجاهد شيئاً ، ويروى عن الضحاك ، ولم يسمع منه شيئاً ، فقد مات الضحاك قبل أن يولد مقاتل بأربع سنين ، ويكذبونه ، ويضعفه من يستحسن تفسيره ، ويقول : ما أحسن تفسيره لو كان ثقة ! ، وينقلون أنه كان يأخذ عن اليهود علم الكتاب (٣) . وأخيراً هذا أبو خالد عبد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج — وهو من أوائل من دونوا الحديث — قد رويت عنه أجزاء كبار فى التفسير ، ومع ذلك لاحظ النقاد أن ابن جريج فى التفسير لم يقصد الصحة ، وإنما روى ما ذكر فى كل آية من الصحيح والسقيم ؛

• • •

وهكذا نجد غير قليل من النقد التفصيلى لرواة التفسير النقلى ؛ كما نجد النقد الإجمالى لهذه المرويات

---

(١) شذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ، وخلاصة تذهيب الكمال فى أسماء الرجال ص ١٥٠ طبعة الخيرية سنة ١٣٢٣ هـ ، والاتقان جـ ٢ ، ص ٢٢٤ .

(٢) الاتقان : الموضع السابق ، والتذهيب ص ١٣٦ ، والشذرات جـ ١ .

(٣) التذهيب وهامشه ص ٣٠ .

(٤) الاتقان الموضع السابق ، والتذهيب ص ٢٢ .

(٥) الاتقان الموضع السابق — والتذهيب وهامشه ص ٢٨٧

---

(١) التذهيب ص ٣٠٦ — والاتقان فى الموضع السابق .

(٢) الاتقان : الموضع السابق — والتذهيب وهامشه ص ٣٣١ .

(٣) الاتقان : الموضع السابق .

فالإمام أحمد بن حنبل ، له الكلمة المعروفة : « ثلاثة ليس لها أصل : التفسير والملاحم والمغازى » أي ليس لها إسناد لأن الغالب عليها المراسيل[1] . ويقول ابن تيمية بعد ذكر وضع الحديث والأدلة القاطعة على كذبه : « وفى التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة » كما يقول « والموضوعات فى كتب التفسير كثيرة »[2] . .

وهكذا لم يعتمد النقل التفسيرى على أساس من الثقة وطيد ، كما سمعت من النقاد الأقدمين منذ الدهر الأول . فإذا تساءل النقاد المحدثون عن قيمة الأحاديث الواردة فى هذه الكتب الجامعة ، ولم يصلوا بعد إلى رأى يعززها كثيراً كما يقول كارا دى فو ، فإن هؤلاء النقاد المحدثين لم يجيئوا بجديد فى هذا على ما ترى ، إذ أن الاتهام قديم . . .

وقد كان من وراء ذلك أن تأثرت تلك المنقولات بكل ما فى البيئة الإسلامية من متناقل القصص الدينى ، محمولاً إليها من مختلف الأنحاء ، فقد كان اليهود فى ماضيهم الطويل قد شرّقوا راحلين من مصر ومعهم من آثار حياتهم فيها ما معهم ، ثم أبعدوا مشرقين إلى بابل فى أسرهم ، ثم عادوا إلى موطنهم وقد حملوا من أقصى المشرق فى بابل ، وبعيد المغرب فى مصر ما حملوا ؛ وجاء البيئة العربية الإسلامية من كل هذا المزيج ما جاء إلى جانب ما بعثت إليها الديانات الأخرى التى دخلت تلك الجزيرة ، وألقت إلى أهلها ما ألقت من خبر أو قصص دينى ؛ وكل أولئك قد تردد على آذان قارئى القرآن ومتفهميه ، قبلما خرجوا إلى ما حول جزيرتهم شرقاً وغرباً فاتحين ، ثم ملأ آذانهم حين خالطوا أصحاب تلك البلاد التى نزلوها وعاشوا بها وإن كان الذى اشتهر من ذلك هو اليهودى ، لكثرة أهله ، وظهور أمرهم فدعيت تلك التزيدات التى اتصلت بمرويات التفسير النقلى باسم « الإسرائيليات » .

* * *

وابن خلدون فى مقدمته يذكر من أسباب الاستكثار من هذه المرويات ، اعتبارات اجتماعية ، ودينية أغرت المسلمين بهذا الأخذ والنقل ، الذى اتسعت له كتب التفسير المروى فاشتملت على الغث والسمين ، والمقبول والمردود ؛ فيعد ابن خلدون من الاعتبارات الاجتماعية ، غلبة البداوة والأمية على العرب ، وتشوقهم لمعرفة ما تتشوق إليه النفوس البشرية ، فى أسباب المكونات ، وبدء الخليقة ، وأسرار الوجود ؛ وهم إنما يسألون فى ذلك أهل الكتاب قبلهم . ثم يذكر من الاعتبارات الدينية التى سوغت عنده هذا التلقى الكثير لمثل تلك المرويات فى تساهل ، وعدم تحر للصحة ، أن مثل هذه المنقولات ليست مما يرجع إلى الأحكام ، فيتحرى فيها الصحة التى يجب بها العمل ، فتساهل المفسرون فى مثل ذلك ، وملئوا كتبهم بمنقولات عن عامة أهل التوراة الذين كانوا بين العرب ، وكانوا بداة مثلهم ، لا يعرفون من ذلك

(١) ابن تيمية — مقدمة فى أصول التفسير ، ص ١٤ ، ط دمشق .

(٢) المصدر السابق ص ١٦ .

إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ؛ ولا تعلق لها بالأحكام الشرعية التي يحتاط لها[1] .

وسواء أكانت هذه هي كل ما هيأ لذلك من الأسباب ، أو كان وراءها أسباب أخرى ، في حياة الرواية ، وحياة العقيدة ، وضرورة تأثرها بما حولها ؛ فقد اتسعت على كل حال نقول التفسير ، لمثل هذه المرويات التي يبين البحث أنها شملت مزيجاً متنوعاً من مخلفات الأديان المختلفة ، التي ترامت إلى علم العرب .

* * *

وما بنا بعد الذي عرف من تنبه الأقدمين إليها أن نبين كيف تترك أو يتقى أثرها ، فقد تصدوا لهذا وتحدث عنه غير واحد من المفسرين ؛ وإن كان الذي سلم من التأثر به فيهم قليلا أو نادرا .

وقد تداعى أشياخ الأزهر اليوم إلى تجريد كتب التفسير من هذه الإسرائيليات ، وهو أمر يسير الخطر ؛ ولعل الأجدى من هذا التجريد أن تنقد هذه المجموعة المركومة من التفسير النقلي ، على هدى قواعد القوم في نقد الرواية متناً وسندا ، ليستبعد منها هذا الكثير الذي لا يستحق البقاء ، ويستريح الناظرون في الكتاب الكريم من الاتصال به ، إذا ما حاولوا تفهم آيه ؛ فلا يقفون عند شيء لا أساس له .

وأما هذه الإسرائيليات ، كما سموها ، فعلى الأشياخ أمامها واجب آخر في تاريخ الأديان وتحقيق صلاتها ؛ وهو واجب لا ينبغي أن يقوم به أحد قبلهم ، ذلك هو جمع هذه القصص ، ودرسها مردودة إلى أصولها ، مبينة مصادرها ليدل ذلك على مسالك التأثر والتأثير بين الأديان ، ومداخل اتصالها .

* * *

ونعود إلى ما نحن بصدده هنا أولا ؛ وهو التفسير النقلي ، الذي كان أول أصناف التفسير نشأة ، فقد جعلت تتناقله الطبقات شفاها ، ثم تدويناً تدريجياً ، حتى أفردت له المؤلفات الخاصة ؛ واستمر ذلك ، إلى أن تغيرت موجهات الحياة ، وظهر تفسير جانب العقل فيه آثر من جانب النقل ، عنى المؤلفون به ، وإن بقى في كتبهم أثر من الروايات المنقولة ، يرجعون إليه بين الفينة والفنية ، حتى فترت العناية عن إفراد التفسير المأثور بالتأليف المستقل .

ونكتفي بأن نشير هنا إلى ثلاثة من كتب تفسير الرواية ، أحدها شرقي ، والثاني غربي ، والثالث مصري : فأما الشرقي ، فهو كتاب « جامع البيان في تفسير القرآن » لابن جرير الطبري المحدث المؤرخ الفقيه — في ثلاثين مجلداً ، وهو مطبوع . . ويقول كارًا دى فو ، في مادة تفسير بالدائرة ؛ « ويشمل تفسيره [ابن جرير] المطول كثيراً من الأحاديث المسندة الصحيحة » . . .

وأكبر الظن أن هذا الحكم لا يقوم على فحص خاص ؛ فابن جرير رحمه الله ، لم يسلم من الرواية عن أولئك الذين قدمنا آراء نقاد الرجال فيهم ؛ وقد لوحظ عليه مثلا ، أنه يورد الكثير من طريق السدى وهو ما لم يورد منه ابن أبي حاتم شيئاً ، حين التزم

---

(1) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٨٣ ، ٣٨٤ بتصرف .

أن يخرج منه أصح ما ورد (١) ولعل تفسير ابن جرير محتاج إلى النقد الفاحص ، احتياج غيره من تلك المرويات التفسيرية ، على ما قدمنا .

وشخصية ابن جرير الأدبية والعلمية تجعل كتابه مرجعاً غير قليل الأهمية ، فى الصنف الثانى من التفسير ، أى تفسير الدراية ، فترجيحاته للمعانى المختلفة تقوم على نظرات أدبية ولغوية وعلمية قيمة ، فوق ما جمع كتابه من روايات أثرية . . . .

* * *

وأما الكتاب الغربى ، فهو الكتاب الذى عرف باسم « المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز » لأبى محمد عبد الحق بن أبى بكر غالب بن عطية الغرناطى الأندلسى — ت ٥٤١ هـ — الذى يقول عنه ابن خلدون فى المقدمة : « إنه لخص فيه كتب التفاسير كلها — أى تفاسير المنقول — وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة فيها ، ووضع ذلك فى كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس ، حسن المنحى » ، وهو مخطوط ، منه بضعة أجزاء فى دار الكتب المصرية ، وفى التيمورية رجعت إليها فوجدت من جملة وصفها ، أنه يعنى بالشواهد الأدبية للعبارات ، ويهتم بالصناعة النحوية ، فى غير إسراف . ولا يعنى بالوقوف مثل عنايته بالقراءات ، ويورد من التفسير المنقول ، مع الاختيار منه ، فى غير إكثار ؛ كما ينقل عن الطبرى ، ويناقش المنقول عنه أحياناً . .

* * *

(١) الاتقان ٢ : ٢٢٤ .

وأما الكتاب الثالث المصرى ، فحسن أن نشير بين يدى الكلام عنه ، إلى ما كان لمصر من حظ قديم فى التفسير المنقول ، فقد حدثوا عن أحمد ابن حنبل ، أن بمصر صحيفة فى التفسير ، رواها على بن أبى طلحة الهاشمى — وهو طريق جيد فى الرواية عن ابن عباس ؛ لورحل رجل فيها إلى مصر قاصداً ما كان كثيراً ؛ وقد اعتمد عليها البخارى فى صحيحه كثيراً فيما يعلقه عن ابن عباس ، كما ينقل ذلك عن ابن حجر (١) .

وفى التفسير المنقول خلف جلال الدين السيوطى المصرى — ت ٩١١ هـ — كتاب « الدر المنثور فى التفسير » وهو مطبوع ؛ وقد ذكرت هذه الكتب الثلاثة فى الكلام عن نشأة التفسير من حيث كانت تفسيراً نقلياً ، وهو أول ما ظهر من صنوف التفسير ، وإن كنت أقدر أن هذه الكتب قد تفاوتت قيمها وأحوالها بهذا التراخى البعيد فى الأزمنة — من القرن الثالث إلى العاشر — وأن ما فيها من تفسير مأثور قد تأثر بما حوله من عوامل وموجهات ، يتبينها جلياً من يتصدى لتاريخ التفسير والتأليف فيه .

* * *

جـ — تدرج التفسير

وهنا أحب أن يقدر الدارس ، أنى لا أتصدى لكتابة تاريخ للتفسير ، أو تخطيط هذا التاريخ ، وإنما هى إشارات عامة مجملة عن المعالم الكبرى

(١) الاتقان ٢ : ٢٢٣ ، وفيه بعد هذا النقل « ان ابن أبى طلحة لم يسمع التفسير عن ابن عباس ، وانما اخذه عن مجاهد او سعيد بن جبير ، ويقول ابن حجر « ان الواسطة ثقة فلا ضير فى ذلك » .

في حياته ؛ وذلك أننا لا نجرؤ على التفكير في كتابة تاريخ للتفسير يمكن أن يسمى تاريخاً بالمعنى الصحيح إلا بعد أن نقف على ما خلفت تلك العهود الطوال من آثار فيه ، وهي كثيرة واسعة ، متنوعة المقاصد والاتجاهات ، يدهشك ما تقرأ في وصفها وسعتها وجلال مؤلفيها ؛ ففي القرن الثاني كتب عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة تفسيراً للقرآن عن الحسن البصري رحمه الله (١) وناهيك بهما جلالة قدر . ولأبي الحسن الأشعري المتكلم ، كتاب المختزن ، لم يترك آية تعلق بها بدعي إلا أبطل تعلقه بها ، وجعلهما حجة لأهل الحق ؛ وذكر بعضهم أنه رأى منه طرفاً وكان بلغ سورة الكهف وقد انتهى إلى مائة كتاب (٢) . . إلى غير ذلك من صنيع له في التفسير يذكرون عظيم قيمته . وللإمام الجويني تفسير كبير ، وللقشيري تفسير كبير . وإلى جانب هؤلاء رجال اللغة والأدب يذكرون منهم : أبا طالب المفضل بن سلمة الكوفي (ق ٣) له كتاب معاني القرآن ؛ وابن الأنباري (ق ٤) كان يحفظ مائة وعشرين تفسيراً من تفاسير القرآن بأسانيدها .

وقد ألف كتاب « مشكل القرآن » أملاه فبلغ فيه إلى « طه » وما أتمه . وقد أملاه سنين كثيرة (٣) ولأبي هلال العسكري كتاب المحاسن في تفسير القرآن خمس مجلدات (٤) . . ولو رحت أذكر لك جانباً من هذه الطرائف التي كتبها أئمة الفنون المختلفة في التفسير لملأت من ذلك صحفاً وصحفاً ، فهلا ترى معي ، أن من القحة علمياً أن نزعم أننا نتحدث في شيء من تاريخ التفسير ، قبل أن نغبر قدماً في البحث عن هذه الكتب وجمعها ودرسها ؟ ! ! أحسب أن نعم .

وهل يؤود محبي العلم القرآني ، ثم هذه المعاهد الدينية الفسيحة ، ثم الدولة معهم أن يجمعوا من ذلك كل ما عرفت الدنيا من هذا المكتوب عن القرآن ؛ أو صورة منه على الأقل ، قبل أن يفكروا في أشياء كثيرة لا تقدم العلم الديني ولا تؤخره ؟ ! !

* * *

وإذا ما نظرنا إلى المعالم الكبرى في تدرج التفسير ، وجدنا أن صلة الإسلام بالحياة ، ومنزلة القرآن في ذلك من حيث هو مرجع المسلمين في شؤونهم المختلفة ، قد جعلت تدرج الحياة يظهر أثره واضحاً في حياة التفسير ، فبعد ما كان يشيع التحرج من القول في القرآن ، حتى في تفسير لفظه كالأب (١) ؛ والخبر (٢) ؛ صار الأمر إلى اختلاف الناس في أن تفسير القرآن : هل يجوز لكل ذي علم الخوض فيه ؟ ! فرأى قوم أن من كان ذا أدب وسيع ، فموسع له أن يفسره ؛ وقال قوم : لا يجوز لأحد تفسير شيء من القرآن وإن كان عالماً أديباً . وإنما له أن ينتهي إلى ما روي عن النبي — ص —

(١) ابن خلكان ١ : ٤٨٦ ط بولاق .

(٢) تبيين كذب المفتري ص ١٣٣ ط الشام .

(٣) طبقات الادباء لابن الانباري ص ٣٣٢ .

(٤) ترجمته من مقدمة كتابه ديوان المعاني .

(١) قصة عمر — رضه — في تفسير كلمة الابه .

(٢) قصة ابي عبيدة والاصمعي في تفسير كلمة الخبو .

وعن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة — رضه —: إلخ . وكان التحقيق، أن المذهبين هما الغلو والتقصير، فمن اقتصر على المنقول إليه، فقد ترك كثيراً مما يحتاج إليه، ومن أجاز لكل أحد الخوض فيه فقد عرضه للتخليط (١) . وعلى أساس هذا التحقيق ذهبوا يبينون ما ينطوى عليه القرآن، وما يحتاج إليه مفسره من العلوم ؛ ويذكرون شرائط المفسر ويعدون من ذلك علوماً لغوية وعقلية ، وموهبية ، من تكاملت فيه ؛ خرج من كونه مفسراً للقرآن برأيه ؛ لأن القائل بالرأى إذ ذاك إنما هو من لم تجتمع عنده الآلات التى يستعان بها فى ذلك ؛ ففسره تخميناً وظناً (٢) وهو التفسير بمجرد الرأى .

هكذا يلمح الناظر فى تدرج التفسير طرفين متقابلين ، ووسطاً أو أوساطاً ، يختلف قربها من الطرفين ؛ فأما أحد هذين الطرفين وأولها فهو : التحرج من القول فى القرآن على نحو ما يروى عن رجال من الصدر الأول ومن تلاهم ؛ والمنقول فى ذلك غير قليل ؛ وحسبك أن مالك بن أنس ، وهو الذى يذكر أصحاب المبادئ أنه واضع التفسير — بمعنى مدونه — يروى هو نفسه أن سعيد ابن المسيب كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال : إنا لا نقول فى القرآن شيئاً (٣). وأما الطرف الثانى المقابل فهو الذى تلمحه من عبارة الراغب السابقة ، وهو إجازة الخوض فى القرآن لكل أحد.

(١) مقدمة التفسير للراغب الاصفهانى ص ٤٢٢ و ٢٣ ؛ وفى العبارة بعض اضطراب يسهل الترجيح معه بأن بعض لفظها محرف ، وقد أخذت منها بالبعيد عن ذلك .

(٢) المصدر السابق ص ٤٢٥ .

(٣) أصول التفسير لابن تيمية ص ٣١ .

والغزالى فى الإحياء (١) .. بعد الاحتجاج والاستدلال على بطلان القول بألا يتكلم أحد فى القرآن إلا بما يسمعه يقول : فبطل أن يشترط السماع فى التأويل، وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحد عقله ؛ كما قال قبل ذلك : « إن فى فهم معانى القرآن مجالا رحباً ومتسعاً بالغاً ، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه » . هما طرفا نقيض — كما يقال — وتستطيع أن تلمح بينهما انتقالات تدريجية متعددة ؛ فبعد التحرج ، أمكن الوقوف عند المنقول ، وكان ذلك المنقول قليلا ثم كثر النقل واتسع ، حتى استفاض وشمل ما ليس موثوقاً به ؛ ثم داخلت النقل محاولات فهم شخصى تقبلوا منها أولا ما يرجع إلى اللغة وحدود دلالة الكلمات . ثم ظلت محاولات الفهم الشخصى تزداد وتتأثر بالمعارف المختلفة حتى كان من كتب التفسير ما يجمع أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها فى علم التفسير كالذى فعله الرازى فى تفسيره حتى قال عنه بعض المتطرفين من العلماء : فيه كل شىء إلا التفسير (٢) وإذا كان الراغب الإصفهانى فى أوائل القرن الخامس يرى خوض كل أحد فى القرآن يعرضه للتخليط ؛ فهذا أبو حيان فى القرن الثامن يقول إن ما ذكره الرازى وغيره فى التفسير يشبه عمل النحوى ، بينا هو فى علمه يبحث فى الألف المنقلبة ، إذا هو يتكلم فى الجنة والنار ؛ ثم يقول : « ومن هذا سبيله فى العلم فهو من التخليط والتخبيط فى أقصى الدرجة (٣) » .

(١) أبو حيان : البحر المحيط ١ : ٣٤١ .

(٢) ١ : ٢٦١ ط الحلبى .

(٣) أبو حيان ، الموضع السابق .

وقد اختلف حظ المفسرين من هذا التعرض ، وإن قلت سلامتهم جميعاً منه .

. . .

وإنك لتلمح على غرار هذا تدرج التدوين والتأليف فى التفسير ، فبينما توجد بمصر أو بغيرها صحيفة فيه ، كما سبق ، إذا هو جزء أو أجزاء تلقيت عن الصحابة ، ثم هى أكثر من ذلك مما يجمع أقوال الصحابة والتابعين ؛ ثم يختلط الفهم العقلى فيه بالتفسير النقلى رويداً ، كالذى تراه فى مثل تفسير ابن جرير الطبرى ، وما ذكرناه من كتب التفسير النقلى . ثم يغلب هذا الجهد العقلى على الكتب ، فيكون أظهر ما فيها ، وإن لم تخل مع ذلك من منقول يتصل بأسباب النزول مثلا أو يتصل بغيرها من المروى ، فترى الزمخشرى فى كشافه ، ينحو هذا النحو الخاص فى تفسير القرآن تفسيراً ينصر مذهباً بعينه ، ولكنه لا يخلى كتابه من هذا المنقول ، بل من ضرب ضعيف منه ، كالحديث الذى يسوقه فى فضائل القرآن سورة سورة ، فإنه موضوع باتفاق أهل العلم (١) . وهكذا تداخل الصنفان ، واتجهت الكتب اتجاهات متنوعة ، بعد ذلك .

هـ — طرائق التفسير :

ورأينا ظهور الصنف الثانى من التفسير ، المقابل لتفسير الرواية النقلى ، وهو تفسير الدراية العقلى ، ورأينا كيف أنهما اتصلا وتداخلا ، وإذا كان ابن خلدون يقول فى المقدمة : « إن ثانيهما قل أن ينفرد عن الأول ، إذ الأول هو المقصود بالذات وإنما جاء هذا — الثانى — بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة . نعم قد يكون — الثانى — فى بعض التفاسير غالباً (١) » إذا قال ابن خلدون هذا فإنا لنقول له : إن هذا الثانى قد وصل القرآن بثقافة المتصدين لتفسيره وصلا قوياً ، شديد الأثر ، انتهى إلى التخلط الذى ذكره أبو حيان ، فأظهره ألواناً من التفسير هان فيها أمر النقل . . وهى طرائق من التفسير لعلها مما لا يسهل حصره وتبويبه ، إذ كانت متأثرة باعتبارات كثيرة متعددة ؛ وإذا كانت علوم اللسان بعد ما صارت صناعة ، قد وجهت التفسير ، فإن علوماً عقلية ونقلية قد وجهته توجيهات مختلفة ، وإن مقاصد وأغراضاً فى الحياة العملية ، سياسية وغيرها ، قد اشتركت فى هذا التوجيه أيضاً ، وتركت هذه وغيرها مناهج وكتباً كثيرة ، وأثرت فى مجرى الحياة والثقافة الإسلامية تأثيراً قوياً فعالا . .

ولئن كان گولدتسهر فى كتابه «اتجاهات التفسير» قد تحدث عن تفسير الرواية ، والتفسير الاعتقادى ، والتفسير الصوفى ، والتفسير التشيعى ، وتفسير التجديد الإسلامى الحديث ، فألم بأصول كبرى ينطوى تحتها كثير من طرائق التفسير واتجاهاته ، فإن إلى جانب ذلك تفسيرات لغوية ونحوية ، وأدبية وفقهية ، وتاريخية ، وغيرها ، لعله لا يسهل إدماجها فى هذه الأصول ، وليس يصح — فيما أرى — أن نتحدث عن هذه الاتجاهات واحداً واحداً ، لنبين أثرها فى توجيه فهم القرآن ، أو أثر اتصالها بالقرآن فى حياة تلك العلوم والفنون نفسها إلا بعد

---

(١) أصول التفسير لابن تيمية ص ١٩ .

(١) المقدمة ص ٣٨٤ .

أن يكتمل لنا العثور على أكثر ما يمكن من كتب ودراسات فى أنواع التفسير المختلفة ، ثم تنسيقها ودرسها فى روية وإتقان ، درساً يهيئ لمثل هذا القول الشامل فيها ؛

ه ه ه

على أنا إذا ما تركنا فى هذا الإجمال الخاطف الكلام عن التفسير الصوفى أو التفسير التشيعى ، فلم نقف عندهما لبيان ما زاداه على معانى القرآن ، وللحكم على منهجهما وما ماثله من مناهج ، لها طابعها المخالف ؛ فلم نتحدث عن الظاهر والباطن والحد والمطلع وما أشبه ذلك ، ولا عما أخذ من القرآن من علوم خفية أو خاصة ، وكان من عذرنا فى ذلك — فوق الإجمال وضيق الفرصة — أن مثل هذه الاتجاهات قد قل تعرض الحياة لها ، وخفت بلواها بها الآن . ثم إذا ما تركنا الحديث عن الفنون الأدبية المختلفة ، وصلتها بالقرآن إلى فرصة أفسح ، وأهدأ ، من التاريخ الأدبى ، فإنا رغم هذا كله لنشعر بضرورة القول فى صلة التفسير بالعلوم العقلية الظاهرة ، لأن فكرة تفسير القرآن بالعلم وأخذ هذه العلوم من القرآن ، قد حاولها نفر من القدماء والمحدثين جميعاً ، حتى نوافق على قول الأستاذ كارّا دى ڤو ، فى ختام مادة تفسير ما معناه أن تضمين التفسير كثيرا من الآراء المستقاة من الفلسفة والعلوم الحديثة محاولة فى تجديد دراسة التفسير ، لا نوافق على هذا لأن وصل القرآن بالفلسفة والعلوم العملية محاولة جد قديمة .

و— التفسير العلمى :

وهو التفسير الذى يحكم الإصطلاحات العلمية فى عبارة القرآن ، ويجتهد فى استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها ، وقد وقع ذلك على رغم ما قرر فى ميادين علمية إسلامية مختلفة ، من قواعد فهم عبارة القرآن ، واتسع القول فى احتواء القرآن جمل العلوم جميعاً ، فشمل إلى جانب العلوم الدينية اعتقادية وعملية ، وظاهرة وخفية ، سائر علوم الدنيا . ولعل الغزالى — فيما رأيت — كان إلى عهده ، أكثر من استوفى بيان هذا القول ، فهو فى الإحياء يعرض لهذا (١) . . ويقرر « أن كل ما أشكل فهمه على النظار واختلف فيه الخلائق فى النظريات والمعقولات ففى القرآن إليه رموز ، ودلالات عليه » ؛ وأن القرآن يشير إلى مجامع العلوم كلها ؛ ثم هو يزيد ذلك بياناً وتفصيلا فى كتابه جواهر القرآن(٢) الذى يبدو أنه ألفه بعد إحياء علوم الدين (٣) إذ يعقد الفصل الخامس منه لكيفية انشعاب سائر العلوم مطلقاً من القرآن ، بعد ما بين فى الفصل الرابع قبله ، كيفية انشعاب العلوم الدينية كلها منه عن تقسيمات وتفصيلات تولاها ، وهو بعد ذكر العلوم الدينية وما لابد منه لفهمها من العلوم اللغوية ، وبعد ذكر علم الطب والنجوم ، وهيئة العالم ، وهيئة بدن الحيوان ، وتشريح أعضائه وعلم السحر والطلسمات ، وغير ذلك ، يشير إلى

(١) فى الباب الرابع فى فهم القرآن وتفسيره بالرأى من غير نقل جـ ١ : ٢٥٩ — ٢٦٤ ط الحلبى .

(٢) طبع بمطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٩ هـ .

(٣) الغزالى : جواهر القرآن ص ٢٨ ، ٢٩ .

أن وراء ذلك علماً أخر ، يعلم تراجمها ، ولا يخلو العالم ممن يعرفها ، وفى الإمكان والقوة أصناف من العلوم لم تخرج بعدُ إلى الوجود وإن كان فى قوة الآدمى الوصول إليها ، وعلوم كانت قد خرجت إلى الوجود ، واندرست الآن ، فلن يوجد فى هذه الأعصار على بسيط الأرض من يعرفها ، وعلوم أخر ليس فى قوة البشر أصلا إدراكها ، والإحاطة بها ، ويحظى بها بعض الملائكة المقربين . . ثم يعقب بأن هذه العلوم ، ما عددناها وما لم نعدها ، ليست أوائلها خارجة عن القرآن ، فإن جميعها مغترفة من بحر واحد ، من بحار معرفة الله تعالى ، وهو بحر الأفعال ، وقد ذكرنا أنه بحر لا ساحل له ، إن البحر « لو كان مداداً لكلماته لنفد البحر قبل أن تنفد » ؛ وعرض فى بيان أفعال الله ، والحاجة فى فهمها إلى مختلف العلوم كفعل الشفاء والمرض لا يفهمان إلا بالطب ، وفعله فى تقدير الشمس والقمر ومنازلهما بحسبان، لا يعرف إلا بالهيئة، إلى أن يشير أخيراً إلى أنه لو ذهب يفصل ما تدل عليه آيات القرآن ، من تفاصيل الأفعال لطال ، ولا تمكن الإشارة إلا إلى مجامعها (١) ، وهكذا ظهرت آثار الثقافة الفلسفية والعلمية للمسلمين فى تفسير القرآن ، كما ظهرت آثار التصوف واضحة فى التفسير ، وكما ظهرت آثار النحل والأهواء فيه ظهوراً جلياً . .. واستمرت هذه النزعة فى التفسير العلمى ، وأصبحت فيما يبدو وجها من تعليل إعجاز القرآن ، أو بيان صلاحية الإسلام للحياة ، وإذا كان هذا التفسير قد ظهر فى مثل محاولة الفخر الرازى ضمن تفسيره القرآن ، فقد وجدت بعد ذلك كتب مستقلة فى استخراج العلوم من القرآن ، وتتبع الآيات الخاصة بمختلف العلوم ، وراجت هذه الفكرة فى العصر المتأخر ، فأخرجت لنا مثل كتاب كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية، والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية ، لمحمد بن أحمد الإسكندرانى الطبيب من أهل القرن الثالث عشر الهجرى ، وكتاب تبيان الأسرار الربانية فى النبات والمعادن والخواص الحيوانية له ، وقد طبع الكتاب الأول فى القاهرة سنة ١٢٩٧ هـ والثانى فى سورية سنة ١٣٠٠ هـ . ومثل رسالة عبد الله فكرى باشا وزير المعارف المصرية سابقاً فى مقارنة بعض مباحث الهيئة بالوارد فى النصوص الشرعية، طبعت بالقاهرة سنة ١٣١٥ هـ ؛ وانحاز إلى هذه الفكرة من رجال الإصلاح الإسلامى المرحوم السيد عبد الرحمن الكواكبى فاستخرج (١) من القرآن مكتشفات حديثة ، يقول : إنه ورد التصريح أو التلميح بها فى القرآن منذ ثلاثة عشر قرناً ، وما بقيت مستورة تحت غشاء من الخفاء الا لتكون عند ظهورها معجزة للقرآن شاهدة بانه كلام رب ، لا يعلم الغيب سواه . . كما يعرض لها فى إعجاز القرآن ، الأديب المصرى المرحوم مصطفى صادق الرافعى (٢) فيعقد فصلا عنوانه « القرآن والعلوم » يجنح فيه إلى مثل ما سبق من احتواء القرآن

(١) جواهر القرآن ٣١ — ٣٤ .

(١) طبائع الاستبداد ص ٢٦ — ٢٨ .

(٢) اعجاز القرآن له ، ص ١٤٥ — ١٦٦ .

على جمل العلوم وأصولها ، ويأخذ فى ذلك بالبعيد والقريب ، إذ ينقل كلمة السيوطى فى الإتقان ، حول أخذ الباحثين علومهم منه ، ويعلق على استخراج علم المواقيت من القرآن ، فيقول (١) « وإذا أطلق لحساب الجمّل فى كلمات القرآن كشف منه كل عجائب العصور وتواريخها ، وأسرارها ؛ ولولا أن هذا خارج عن غرض الكتاب لجئنا منه بأشياء كثيرة من القديم والحديث » ؛ كما يشير إلى استخراج مستحدثات الاختراع ، وغوامض العلوم الطبيعية من القرآن : ويذكر شواهد لذلك ، حتى ينتهى إلى أن يقول : (٢) « ولعل متحققاً بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظر ، وكان بحيث لا تعوزه أداة الفهم ، ولا يلتوى عليه أمر من أمره ، لاستخرج منه إشارات كثيرة ، تومئ إلى حقائق العلوم وإن لم تبسط من أنبائها ، وتدل عليها وإن لم تسمها » .

ولعل من أكثر من جمع فى هذا وأطال المرحوم الشيخ طنطاوى جوهرى فى تفسيره . ومما يتصل بهذا من قرب ، ما ظهر من مؤلفات علمية عنى أصحابها عناية خاصة بهذا الجانب ، وتوخوا هذا التطبيق ، كمحاضرات المرحوم الأستاذ محمد توفيق صدقى فى سنن الكائنات وما أشبهها .

* * *

ز – إنكار التفسير العلمى :

إذا كان الاتجاه إلى التفسير العلمى قديماً ، وكانت العناية به أكثر نوعا ما ، فى العصر المتاخر ، فإن المخالفة فى صحة هذا التفسير قديمة أيضاً ، ولعله اليوم أقل رواجاً عند المثقفين ... فأما المخالفة القديمة فيه ، فهى ما يبديه الأصولى الأندلسى ، أبو إسحق ابن موسى الشاطبى – ٩٧٠هـ – فى كتابه الموافقات (١) فى أثناء أبحاثه عن القرآن ، إذ تكلم أولا عن أن هذه الشريعة المباركة أمية ، لأن أهلها كذلك ، فهو أجرى على اعتبار المصالح ، ودلل على ذلك بأمور ، ثم عقب بفصل عن : أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس ، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق ، واتصاف بمحاسن الشيم ، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح ، وزادت عليه ، وأبطلت ما هو باطل ، وبينت منافع ما ينفع من ذلك ، ومضار ما يضر منه ، وذكر من ذلك علم النجوم وعلم الأنواء ، وأوقات نزول الأمطار وإنشاء السحاب ، وهبوب الرياح المثيرة لها ؛ ومنها علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية ؛ ومنها الطب ، وفنون البلاغة ، هذا من العلوم الصحيحة . وذكر من الباطل علم العيافة والزجر ، والكهانة وخط الرمل ، والضرب بالحصى ، والطيرة ؛ وقد أبطلتها الشريعة . . وهو يبين فى كل ذلك ، أن الشريعة فى تصحيح ما صححت ، وإبطال ما أبطلت ، قد عرضت من ذلك ما تعرفه العرب ، ولم تخرج عما ألفوه . . وبعد شرح هذه الفكرة المبينة لرأيه فى علوم القرآن ، يتقدم لبيان ذلك بإسهاب وإيضاح ، ويعقد لذلك بحثاً خاصاً يقول فيه : ما تقرر من أمية الشريعة ، وأنها جارية على مذهب أهلها وهم العرب ، ينبنى عليه قواعد : – منها أن

(١) الاعجاز له ص ١٥١ (هامش) .
(٢) الاعجاز له ص ١٦٤ .

(١) طبع السلفية ١٣٤١ هـ ، جـ ٢ ، ص ٤٦ وما بعدها .

كثيراً من الناس تجاوزوا الحد في الدعوى على القرآن، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات ، والتعاليم والمنطق ، وعلم الحروف ، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها ، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح » .

ثم ينظر فى حال السلف ، نظرة علمية ، فيحتج بها على صحة دعواه ، ويقول : وإلى هذا ، فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن ، وبعلومه ، وما أودع فيه ولم يبلغنا أنه تكلم أحدمنهم(١) فى شيء من هذا المدعى ، سوى ما تقدم ، وما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة ، وما يلى ذلك ، ولو كان لهم فى ذلك خوض ونظر لبلغنامنهما يدلنا على أصل المسألة، إلا أن ذلك لم يكن فدل على أنه غير موجود عندهم. وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا ؛ نعم تضمن علوماً هى من جنس علوم العرب ، أو ما ينبنى على معهودها ، مما يتعجب منه أولو الألباب ، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة ، دون الاهتداء بأعلامه ، والاستنارة بنوره ، أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا . .

وبعدما احتج الشاطبي لدعواه ، عرض لأدلة أصحاب هذا التفسير العلمى ، فقال فى تلخيص حججهم : ربما استدلوا على دعواهم :

١ — بقوله تعالى : ونزلنا عليك تبيانا لكل شيء ، وقوله : ما فرطنا فى الكتاب من شيء ، ونحو ذلك ؛ ٢ — بفواتح السور ، وهى مما لم يعهد عند العرب ، وبما نقل عن الناس فيها ؛ ٣ — بما حكى من ذلك عن على بن أبى طالب — رضه — وغيره .

ثم تقدم لنقض هذه الأدلة واحداً واحداً، فقال عن الأول : فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف أو التعبد . . والمراد بالكتاب فى قوله : « ما فرطنا فى الكتاب من شيء »، اللوح المحفوظ . ولم يذكروا فيها ما يقتضى تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية . . وفى الرد على الثانى يقول : وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضى أن للعرب به عهداً ، كعدد الجمل الذى تعرفوه من أهل الكتاب ، حسبما ذكره أصحاب السير ، أو هى من المتشابهات التى لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى ، وغير ذلك ، وأما تفسيرها بما لا عهد به فلا يكون، ولم يدّعه أحد ممن تقدم فلا دليل فيها على ما ادعوا. وفى الرد على الثالث يقول : وما ينقل عن على أو غيره —وقد أورد منه طرفاً — فى هذا لا يثبت ، فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن مالا يقتضيه ، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه ، ويجب الاقتصار فى الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة ، فبه يوصّل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية ، فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه ، وتقوّل على الله ورسوله فيه . . وتلك هى الخلاصة الشاملة لما أكمله الشاطبي

---

(١) يذكرنا قول الشاطبى هـذا بما يورده الغزالى فى الاحياء — ١ ، ٢٦١ ، من قول على :
من فهم القرآن فسر به جمل العلم ، وتجد النفس حتى من صياغة هذه العبارة أشياء وأشياء ! !

بياناً فى غير موضع من الموافقات ، بعد ما عرض لأصله الجامع وفيما أشرنا إليه من صفحات . . .

وإذا كان هذا هو الرأى القديم العهد ، فى فهم القرآن فهماً يجعله مصدر العلوم المختلفة ، ويأخذ كلمه باصطلاحات حادثة بعده بأزمنة غير قصيرة فإنك لتضم إلى هذا البيان ، من النظرات الحديثة ما يؤيده ويعززه ، فمنها :

١ ـ الناحية اللغوية ، فى حياة الألفاظ وتدرج دلالتها ؛ لو ملكنا منها مالابد لنا أن نملكه ، فى تحديد هذا التدرج ، وتأريخ ظهور المعانى المختلفة للكلمة الواحدة ، وعهد استعمالها فيها لوجدنا من ذلك ما يحول بيننا وبين هذا التوسع العجيب فى فهم ألفاظ القرآن ، وجعلها تدل على معان وإطلاقات لم تعرف لها ، ولم تستعمل فيها ، أو إن كانت تلك الألفاظ قد استعملت فى شىء منها ، فباصطلاح حادث فى الملة ، بعد نزول القرآن بأجيال . . وسترى فيما يلى ـ من بيان عن التفسير اليوم ، وكيف يتناول ـ ما يكشف عن هذا الجانب كشفاً كافياً .

٢ ـ الناحية الأدبية ، أو البلاغية إن شئت ، ـ والبلاغة فيما يقال : مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، فهل كان القرآن على هذا النحو المتوسع من التفسير العلمى ، كلاماً يوجه إلى من خوطب به من الناس فى ذلك العهد ، مراداً به تلك المعانى المذكورة مع أنها معان من العلم لم تعرفها الدنيا إلا بعد ما جازت آماداً فسيحة ، وجاهدت جهادا طويلا ، ارتقى به عقلها وعلمها !!! وهب هذه المعانى العلمية المدعاة كانت هى المعانى المرادة بالقرآن فهل فهمها أهل العربية منه إذ ذاك وادركوها ؟ !

وإذا كانوا قد فهموها فما لنهضتهم العملية فى علوم الحياة المختلفة لم تبدأ بظهور القرآن ، ولم تقم على هذه الآيات الشارحة لمختلف نظريات العلوم المفهمة لدقائقها !! وإن كانت لم تفهم منها ، ولم يدركها أصحاب اللغة الخلص من عباراتها ـ كما هو الواقع فعلا ـ فكيف تكون معانى القرآن المرادة ؟! وكيف تكون تلك الألفاظ مفهمة لها ، وهل هذه هى المطابقة لمقتضى الحال !

٣ ـ وهناك الناحية الدينية ، أو الاعتقادية ، وهى التى تبين مهمة كتاب الدين ، وهل هو كتاب يتحدث إلى عقول الناس وقواهم العاملة عن مشكلات الكون ، وحقائق الوجود العلمية ؟ ؟ وكيف يساير ذلك حياتهم ، ويكون أصلا ثابتاً لها ، تختم به الرسالات السماوية ، كما هو الشأن فى القرآن ، مع أن هؤلاء المتدينين لا يقفون من معرفة هذه الحقائق عند غاية محدودة ، ولا ينتهون منها عند مدى ما ؟! فكيف تؤخذ جوامع الطب والفلك والهندسة والكيمياء من القرآن على نحو ما سمعت آنفا ، وهى جوامع لا يضبطها اليوم أحد إلا تغير ضبطه لها بعد يسير من الزمن أو كثير ، وما ضبطه منها القدماء قد تغير عليهم فيما مضى ، ثم تغير تغيراً عظيما فيما تلا !!

والحق البين أن كتاب الدين لا يعنى بهذا من حياة الناس ولا يتولاه بالبيان ، ولا يكفيهم مؤنته حتى يلتمسوه عنده ، ويعدوه مصدراً فيه .

وأما ما اتجهت إليه النوايا الطيبةمن جعل الارتباط بين كتاب الدين والحقائق العلمية المختلفة ، ناحية من نواحي بيان صدقه ، أو إعجازه ، أو صلاحيته للبقاء . . . إلخ فربماكان ضره أكثر من نفعه . على أنه إن كان لابد لأصحاب هذه النوايا ومن لف لفهم من أن يتجهوا إليه ، ليدفعوا مناقضة الدين للعلم ، فلعله يكفى فى هذا ويفى ، ألا يكون فى كتاب الدين نص صريح يصادم حقيقة علمية يكشف البحث أنها من نواميس الكون ونظم وجوده ؛ وحسب كتاب الدين بهذا القدر صلاحية للحياة ، ومسايرة للعلم ، وخلاصاً من النقد . . على أنى حين أتسمح بهذا القدر فى سبيل إرضاء رغبات هؤلاء الطيبى النية ، لا أنسى أن أذكرهم بأن التناول الفنى لحقائق الكون ومشاهده ، هو التناول الذى يقصد به الدين رياضة وجدانات الناس ، ويوجهه لعامتهم وخاصتهم ؛وعلمائهم وأنصاف علمائهم بل لجهلائهم أيضاً — كما هى مهمة الدين والغاية من تلاوة كتابه بينهم جميعاً،وهذا التناول إنما يقوم على المشهود البادى من ناحية روعته فى النفس ، ووقعه على الحواس ، وانفعال الناس به ؛ لا من ناحية دقائق قوانينه ، ومنضبط نواميسه فى معادلات جبرية أو أرقام حسابية ، أو بيان جاف لخصائصه وحقائقه . . وبقيام هذا التناول على المشاهد ، والمدرك بادئ الرأى ، والمؤثر فى النفس المثير للانفعال ، لا يجب الوفاء فيه بحماية الحقائق العلمية ، والخصائص المجربة لهذه العوالم الموصوفة والمناظر التى لا يراد من تناولها إلا إثارة الشعور بجلالها وجمالها ، ودلالتها على عظمة القوة المدبرة لها المحققة لنظامها،ولو التزم فى شىء من هذا تصحيح المقررات العلمية لأخل هذا الالتزام كثيراً بالأهداف الفنية الوجدانية ، التى يريد الدين تحقيقها ونفع الحياة بها عن طريق التأمل المتدين ، والاعتبار النفسى العاطفى المريح ، قبل كل شىء آخر . .

ومن هنا قد يبدو فى تعبير القرآن ما يظهر متعارضاً مع شىء من المقررات العلمية ، وإن أمكن التوفيق بينهما . ولا أحسب أن عليه بأساً بشىء من هذا ولا فيه ضير . . فخير لأصحاب هذه الرغبات الذين يبينون الصدق ، أو الإعجاز ، أو الصلاحية لكتاب الدين بهذا النحو من التفسير العلمى ، خير لهم أن يقدروا مثل هذا الاعتبار ، فلا يتكلفون ما يتكلفون من ربط الكتاب بالعلم ؛ على أنهم إن كانوا لابد فاعلين فحسبهم—كما تقدم — ألايكون فى القرآن نص صريح يصادم حقيقة علمية ، دون أن يمكن التوفيق بينه وبينها . . . وبيان هذا الأصل مما لا يسمح المقام فيه بأكثر مما قيل .

وهناك نواح أخرى من النظر محدثة ، تؤيد الرأى القديم الذى بينه الشاطبى فى كيفية فهم عبارة القرآن ؛ وتجعل من الخير ألا توجه العناية إلى مثل هذا الضرب من التفسير العلمى ، لأنه ليس بذى جدوى على القرآن نفسه ، والقرآن غنى عن أن يعتز بمثل هذا التكلف الذى يوشك أن يخرج به عن هدفه الإنسانى الاجتماعى فى إصلاح الحياة ، ورياضة نفوس الناس جميعاً على اختلاف حظهم من العلوم الطبيعية الرياضية وما إليها .

ح — ألوان التفسير :

وإنما نشير تحت هذا العنوان المتجوز إلى ظاهرة واضحة الأثر هي : أن الشخص الذي يفسر نصاً ، يلون هذا النص — ولا سيا النص الأدبي — بتفسيره له وفهمه إياه . وإذ أن المتفهم لعبارة هو الذي يحدد بشخصيته المستوى الفكرى لها ، وهو الذى يعين الأفق العقلي ، الذى يمتد إليه معناها ومرماها ، يفعل ذلك كله ، وفق مستواه الفكرى وعلى سعة أفقه العقلي . . لأنه لا يستطيع أن يعدو ذلك من شخصيته ، ولا تمكنه مجاوزته أبداً .. فلن يفهم من النص إلا ما يرقى إليه فكره ويمتد إليه عقله . وبمقدار هذا يحتكم في النص ويحدد بيانه ، فهو في حقيقة الأمر يجر إليه العبارة جراً ، ويشدها شداً ؛ يمطها حيناً إلى الشمال ، وحيناً إلى الجنوب ؛ وطوراً يجذبها إلى أعلى ، وآونة ينزل بها إلى أسفل ؛ فيفيض عليها فى كل حالة من ذاته ، ولا يستخرج منها إلا قدر طاقته الفكرية واستطاعته العقلية ؛ وما أكثر ما يكون ذلك واضحاً ، حينما تسعف اللغة عليه ، وتتسع له ثروتها ، من التجوزات والتأولات ، فتمد هذه المحاولة المفسرة ، بما لديها من ذلك . . وإن المستطاع منه فى اللغة العربية لكثير وكثير . . .

على هذا الأصل وجدنا آثار شخصية المتصدين لتفسير القرآن ، تطبع تفسيرهم له ، فى كل عهد وعصر ، وعلى أى طريقة ومنهج ؛ سواء أكان تفسيرهم له نقلياً مروياً ، أم كان عقلياً اجتهادياً . . ولعله لا يبدو هذا الأثر الشخصى واضحاً فى التفسير المروى لأول وهلة ؛ ولكنك تتبينه إذا ما قدرت أن المتصدى لهذا التفسير النقلى إنما يجمع حول الآية من المرويات ، ما يشعر أنها متجهة إليه ، متعلقة به ، فيقصد إلى ماتبادر لذهنه من معناها ، وتدفعه الفكرة العامة فيها ؛ فيصل بينها وبين ما يروى حولها فى اطمئنان . . . وبهذا الاطمئنان يتأثر نفسياً وعقلياً ، حينما يقبل مروياً ويعنى به ؛ أو يرفض من ذلك مروياً — إن رفضه — ولم يرتح إليه . . . وكذلك راج بين القوم — كما لاحظ ابن خلدون فيما أوردنا من عبارته — ما هم فى شوق إليه وتعليق به ، من أخبار بدء الخلق ، ونشأة الوجود ، وتفصيل الأحداث الكبرى فى تاريخ الإنسانية الأولى ؛ لأميتهم ، وقلة المتداول بينهم منه ، فكانت كثرة الإسرائيليات !! وكان كل أولئك صورة عقلية لهذا العصر الأول .

ومن هنا نستطيع القول بأنه حتى فى رواج التفسير النقلى وتداوله ، تكون شخصية المتعرض للتفسير هى الملونة له ، المروجة لصنف منه .

أما حين يصير التفسير عقلياً اجتهادياً ، فإن هذا التلوين الشخصى يبدو أوضح وأجلى . وقد أشرنا إلى ما لثقافة متعاطى التفسير ، من الأثر فى تفسيره ؛ إذ أن ثقافته ، ونوع معارفه هو الذى يحدد ناحية عنايته وميدان نشاطه ؛ وما ينتفع به فى استخراج معانى العبارة ، وما يعنى به قبل غيره من هذه المعانى فيتأثر التفسير بذلك كله ، ويتأثر تاريخ هذه المعارف نفسها بمزاولة التفسير ، أو الاهتمام به — كما سبقت

الإشارة إلى ذلك . فأنت ترى — فى جلاء — أن التفسير ، على هذا التلوين — يتأثر بالعلوم والمعارف التى يلقى بها المفسر النص ، ويستعين بها فى استجلاء معانيه ، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير ، يكسب هاتيك العلوم نفسها ، ضرباً من الثروة ، يقدر أثره فى تاريخها . . فالنحوى يلقى القرآن بأصول الصنعة الإعرابية ، يحكمها فى فهم معانيه ، ويحتكم إليها فى تحديد مدلولاتها ، فلون التفسير بمنهج دراسته وأسلوبها . . ثم هو بعد ذلك يترك فى حياة النحو بهذا الوصل آثاراً ، تعود على دراسته ، ويلتمس بيانها ، فى تاريخ حياة هذه المادة . . وهكذا تنوعت ألوان التفسير ، وتعددت بتعدد ثقافات المتصدين له ، فقد سمعت أن أبا الحسن الأشعرى المتكلم ، فى كتابه الذى سموه « المختزن » لم يترك آية تعلق بها بدعى ، إلا أبطل تعلقه بها وجعلها حجة لأهل الحق .. إلخ. بل ينقلون من قوله هو نفسه فى وصف كتابه هذا : إن فيه من ضروب الكلام مسائل للمخالفين لم يسألوه عنها ولا سطروها فى كتبهم ، ولم يتجهوا للسؤال ، وأجاب عنه بما وفقه الله تعالى له[1] . . . وقد جاءك نبأ ما فعل الفخر الرازى فى تفسيره ، من جمع أقوال الحكماء والفلاسفة ، وشبههم فى الكلاميات ، حتى قيل فيه ما قيل آنفاً . فهذا ومثله تلوين كلامى للتفسير يضفى على القرآن ، من منهج علم الكلام ويوجه تفسيره ، وقد انتهى به إلى نزعات مذهبية خاصة لعل من أشهرها كشاف الزمخشرى فى منحاه الاعتزالى . . . كما تجد تلويناً فقهياً للتفسير ، وآخر بلاغياً ، وغيرهما قصصياً . . . وهكذا مما تعد فيه كتب كل صنف وحدها ؛ وتوصف فى التاريخ التفصيلى للتفسير . . كما يبين فيه المحبب المقبول من هذا التلوين ؛ والمنفر المكروه منه ، كالتلوين الباطنى والإشارى المتطرف ، وما إلى ذلك من تفسير مردود ، يخرج القرآن عن وضعه ، ويناقض الحكمة الإلهية والغرض الإصلاحى من وصله بحياة الدين والدنيا ، وقد وصف القدماء مثل هذه الألوان المنفرة المستقبحة ، واستبعدوها . .

أما ماعدا هذا المكروه من التلوين ، فقد ينجو من هذا الاستبعاد والاستنكار ؛ ولكن يبقى النظر فى تحقيقه للفائده المرجوة من القرآن ؛ فيسلم فيه بذلك أو لا يسلم . . . .

وفى هذا يقول الأستاذ الإمام[1] رحمه الله : « . . . إن الإكثار فى مقصد خاص من هذه المقاصد يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهى ، ويذهب بهم فى مذاهب تنسيهم معناه الحقيقى » . . كما يقول فى هذا الصدد أيضاً[2] : « إن التفسير قسمان : أحدهما جاف مبعد عن الله وكتابه وهو ما يقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل ، وبيان ما ترمى إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية ، وهذا لا ينبغى أن يسمى تفسيراً وإنما هو ضرب من التمرين فى الفنون كالنحو والمعانى » . . ويقول عن التلوين الفقهى بخاصة[3] « الأحكام العملية التى جرى

(1) ابن عساكر — تبيين كذب المفترى ، ص ١٣٣ ، ط دمشق ، بتغيير فى الضمائر فقط .

(1) تفسير الفاتحة ط المنار سنة ١٣٢٥ هـ ، ص ٩ ، ١٠ .
(2) المصدر السابق ص ١٨ .
(3) المصدر السابق ص ١٠ .

الاصطلاح على تسميتها فقها هى أقل ما جاء فى القرآن ؛ وإن فيه من التهذيب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها » والأستاذ رحمه الله حين ينفر من هذه الألوان يطمئن إلى تلوين آخر وصفه فى غير موضع ، فمما قال[1] عنه : « والتفسير الذى نطلبه هو فهم الكتاب ، من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة ، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه ، وما وراء هذه المباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله » وكذلك يقول[2] عنه « التفسير الذى قلنا إنه يجب على الناس ، على أنه فرض كفاية » هو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول ، وحكمة التشريع فى العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذى يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل ، والهداية المودعة فى الكلام ، ليتحقق فيه معنى قوله (هدى ورحمة) ونحوهما من الأوصاف ، فالمقصد الحقيقى وراء تلك الشروط والفنون ، وهو الاهتداء بالقرآن ، هذا هو اللون الذى يجمل فى نظر الأستاذ الإمام ، وسنعود للنظر إليه بعد كلمة يسيرة عن :

ط ــ خطة التفسير

منذ عصر مبكر[3] جعل القوم يتناولون تفسير القرآن على ترتيب سوره ، يقفون منها عند بعض الآية ، أو الآية ، أو الجملة من الآى ، فيبينون ما فيها على اللون الذى يؤثره المتناول وتضفيه شخصيته على تفسيره ؛ وما زالت تلك الخطة هى السائدة فى التفسير ، حتى عندما يعنى المفسر بناحية خاصة من القرآن ، ويؤثر موضوعاً بعينه ، يتتبعه فى القرآن . فبين يدينا مثلا كتاب أحكام القرآن للجصاص ــ ت ٣٧٠ هـ ــ وهو فقهى الاتجاه ، يعنى بهذا الجانب قبل كل شىء ؛ ولكنه مع هذا يتبع تلك الخطة التقليدية فى تفسير السور على ترتيبها والآى فى السور . . . وأقل من ذلك أن يتتبع المفسر موضوعاً خاصاً فى القرآن ، يجمع متفرقه ، فترى مثل كتاب التبيان فى أقسام القرآن لشمس الدين ابن قيم الجوزية ــ ت ٧٥١ هـ ــ الذى قصد فيه إلى درس موضوع خاص ، هو القسم فى القرآن ؛ قد انتظم نظرات عامة لصنيع القرآن فى الأقسام ، ولكنه مع ذلك لا يستقصى تتبع النظائر ويتولاها بالتفسير المقابل الذى يستعان فيه على فهم بعض القرآن ببعضه فهماً يعطى الفكرة الموحدة عن المنهج القرآنى فى القسم بشىء خاص ، ويحصى ما ورد

(١) المصدر السابق ، ص ٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٩ .

(٣) يقول عكرمة مولى ابن عباس ــ ت ١٠٥ هـ ــ « لقد فسرت ما بين اللوحين » ــ اتقان ٢ : ٢٢٥ ــ ولابن جريج ــ ت ١٥٠ هـ ــ ثلاثة أجزاء كبار فى التفسير ــ اتقان ٢ : ٢٢٤ فهذه العبارة وتلك الأجزاء الكبار اذا ما انضم اليها ملاحظة قوة اتصال القرآن بالحياة الاسلامية ، وشديد عناية القوم بأخذ الاحكام وغيرها منه ، وحاجتهم الملحة فى ذلك ، كل أولئك وما يشبهه مؤذن بأن تتبعهم لتفسير القرآن ، واستيفاءهم ذلك فى سوره وآيه قد كان عملا مبكرا ، ولا أميل الى تأخيره لنهاية القرن الثانى وأوائل الثالث ــ وصاحب ضحى الاسلام ــ ٢ : ١٤١ ــ يميل الى عد الفراء ــ ت ٢٠٧ هـ ــ أول من تعرض لآية آية حسب ترتيب المصحف وفسرها على التتابع ، آخذا ذلك من نص فى فهرست ابن النديم ، وكتاب معانى القرآن للفراء فى أيدينا ، وهو شبيه فى تناوله للآى على ترتيبها فى السور بكتاب مجاز القرآن لأبى عبيدة ــ ت ٢٠٩ هـ أ و حوالى هذا . فان القطعة التى منه بأيدينا تتناول السور على ترتيبها ، وتعرض لما فى السورة من آى تحتاج لبيان مجازها أى المراد بها ، فليس للفراء أولية شخصية فى هذا ، بل كانت تلك على ما يبدو خطة العصر ، ولعله لو وقع الينا شىء مما قبل ذلك العهد لرجح أن هذا التناول المرتب لتفسير سور القرآن وآيه أقدم عهدا من صنيع الفراء وأبى عبيدة بغير قليل .

من ذلك فنظر فى حملته ، وإن كان قد ألم بشىء من هذا إلماماً سريعاً لا يشفى . . . وتلك الخطة الغالبة فى تفسير القرآن على ترتيب سوره وآيه فيها ، مما هو موضع للنظر ، نقول فيه كلمة ضمن ما نعرض له من حديث عن :

التفسير اليوم

والقدماء فيما يقولون عن حياة العلوم الإسلامية قد قسموها ثلاثة أقسام : علم نضج واحترق وهو النحو والأصول ؛ وعلم نضج وما احترق وهو علم الفقه والحديث ؛ وعلم لا نضج ولا احترق ، وهو علم البيان والتفسير . . . ويشاء الله أن يكون علم البيان وعلم التفسير من أول ما أقوم على خدمته فى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول . . فيكون قول القدماء أنفسهم بعدم نضجهما إذناً صريحاً منهم بالمحاولة المجددة فى حياة هاتين المادتين ، وقد تقدمت إلى هذه المحاولة ، تحت الشعار الذى اتخذته لنفسى وهو : أول التجديد قتل القديم فهماً ، وأراد الله أن يكون فى دائرة المعارف الإسلامية أول تسجيل لإجمال هذه المحاولة المجددة فى مادة البلاغة ؛ وها هى ذى أول من يسجل أصول هذه المحاولة فى مادة التفسير .

١ — القرآن كتاب العربية الأكبر

فى الذى مضى من القول عن « ألوان التفسير » بيان للأغراض التى كان يقصد إليها المفسرون ، ويعنون بتحقيقها أكثر من غيرها ؛ وقد سمعنا الأستاذ الإمام رحمه الله ، ينقدهم فيما آثروا من أغراض ؛ ويرى أن الغرض الأول والأهم فى التفسير ، أن يكون محققاً لهداية القرآن ورحمته ، مبيناً لحكمة التشريع فى العقائد والأخلاق ، والأحكام على الوجه الذى يجذب الأرواح . . إلخ فالمقصد الحقيقى عنده : هو الاهتداء بالقرآن ، وهو مقصد جليل ولا شك . . . يحتاج المسلمون إلى تحقيقه .

لكن ليس بدعاً من الرأى أن ننظر فى هذا المقصد لنقول : إنه ليس الغرض الأول من التفسير ، وليس أول ما يعنى به ويقصد إليه ، بل إن قبل ذلك كله مقصداً أسبق ، وغرضاً أبعد ، تتشعب عنه الأغراض المختلفة ، وتقوم عليه المقاصد المتعددة ، ولابد من الوفاء به قبل تحقيق أى مقصد آخر ، سواء أكان ذلك المقصد الآخر ، علمياً أم عملياً ، دينياً أم دنيوياً . . وذلك المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النظر فى القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر ، وأثرها الأدبى الأعظم ، فهو الكتاب الذى أخلد العربية ، وحمى كيانها وخلد معها ، فصار فخرها ، وزينة تراثها ؛ وتلك صفة للقرآن يعرفها العربى مهما يختلف به الدين أو يفترق به الهوى ، ما دام شاعراً بعربيته مدركاً أن العروبة أصله فى الناس ، وجنسه بين الأجناس ، وسواء بعد ذلك أكان العربى مسيحياً أم وثنياً ، أم كان طبيعياً دهرياً لا دينياً ، أم كان المسلم المتحنف ، فإنه سيعرف بعروبته منزلة هذا الكتاب فى العربية ، ومكانته فى اللغة ، دون أن يقوم ذلك على شىء من الإيمان بصفة دينية للكتاب ، أو تصديق خاص بعقيدة فيه ::
وليس هذا شأن العرب فحسب ، بل إن الشعوب

التي ليست عربية الدم أصلا ، ولكن وصلها التاريخ ، وسير الحياة بهذه العروبة ، فارتضت الإسلام ديناً ، أو خالطت العرب فساطت دماءها بدمائهم ، ثم اتخذت العربية لغة ، حتى صارت تلك العربية أصلا من أصول حياتها الأدبية . . حتى هذه الشعوب التي ربطتها بالعربية هذه الأواصر الوثقى ، إلى أن صارت العربية عنصراً أساسياً ، وجانباً جوهرياً من شخصيتها اللغوية الفنية ، قد صار لكتاب العربية الأعظم ، وقرآنها الأكرم مكانه بين ما تعنى به ، من دراسة أدبية وآثار فنية قولية ؛ فألزمها كل أولئك تناول هذا الكتاب بدراسة أدبية ، تتفهم بها أصول ما ورثت من تلك العروبة ، إن كانت عربية النجار أو كانت قد اتصلت بتلك العروبة اتصالا قوياً ، دفع شخصيتها ، وسير وجودها ، ووجه حياتها .. فالعربي القح ، أو من ربطته بالعربية تلك الروابط ، يقرأ هذا الكتاب الجليل ، ويدرسه درساً أدبياً ، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة ، وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولا وفاء بحق هذا الكتاب ، ولو لم يقصدوا الاهتداء به أو الانتفاع بما حوى وشمل ؛ بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولا ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه ، أو انطوت على نقيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس ؛ فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس ، سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا .

وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني ، دون نظر إلى أي اعتبار ديني ، هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلا ، العربية اختلاطاً ؛ مقصداً أول ، وغرضاً أبعد ، يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد . . . ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ، ويقتبس منه ما يريد ، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع ، أو اعتقاد ، أو أخلاق ، أو إصلاح اجتماعي ، أو غير ذلك . . . وليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد دراسة صحيحة كاملة مفهمة له ، وهذه الدراسة هي ما نسميه اليوم تفسيراً ؛ لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلا بها .

فجملة القول : أن التفسير اليوم — فيما أفهمه — هو : الدراسة الأدبية ، الصحيحة المنهج ، الكاملة المناحي ، المتسقة التوزيع . والمقصد الأول للتفسير اليوم أدبي محض صرف ، غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك . وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه . . هذه هي نظرتنا إلى التفسير اليوم وهذا غرضنا منه ؛ وعلى هذا الأساس نتقدم لبيان طريقة تناوله ؛ ومنهج درسه .

٢ — أثر ترتيب القرآن في تفسيره

وننظر بين يدى الخطة في مسألة الترتيب لنبني عليها الرأي في كيفية تناول التفسير ، وهل تتبع فيه الخطة التي سادت حتى اليوم — كما تقدم —

فتدبره على ترتيب سوره وآيه فى السور ، أو على غير هذا من ترتيب ؟! .

والقرآن — كما هو المعروف — لم يرتب على الموضوعات والمسائل ، فيفرد كل شىء منها بباب أو فصل ؛ يجمع ما ورد فيه عن هذا الموضوع أو تلك المسألة ؛ فليس على ترتيب كتب العقائد مع ما فيه من أصول العقيدة ، وليس على ترتيب كتب التشريع مع ما فيه من أصول التشريع ، ولا هو كذلك على نسق كتب الأخلاق أو التاريخ ولا القصص ، ولا غير ذلك ... بل ليس على ترتيب بعض كتب الدين حين أفردت أحداث الحياة بأسفار عنونت كل سفر منها بحادث ؛ أو حين جرت على تسلسل حياة فرد خصت كل حين منها بقسم ، كما لم يرتب على شىء من تاريخ ظهور آياته . . . إنما جرى القرآن على غير هذا كله ، فعرض لكثير من الموضوعات ولم يجمع منها واحداً بعينه ؛ فيلتقى أوله بآخره ، ويعثر به فى مكان معين .. وإنما نثر ذلك كله نثراً ، وفرقه تفريقاً ؛ فالحكم التشريعى فى أكثر من موضع ، والأصل الاعتقادى قد عرض له غير مرة ؛ والقصة قد وزعت مناظرها ومشاهدها فى جملة أماكن ؛ وهكذا تقرأ فى السورة الواحدة فنوناً من القول ، وتمر بألوان من الأغراض المختلفة ، تعرض لها سورة أخرى ، فيتكامل العرضان ؛ وتتم الفكرة بتتبعها فى مواطن متعددة ؛ وذلك لحكمة ومرمى يبين فى غير هذا المكان من الدراسة القرآنية التى تعرض للكلام فى الترتيب .

وإنما ننظر إلى ما لهذا الواقع من أثر فى طريقة تناول القرآن بالتفسير ، وتتبعه لفهم معانيه وأغراضه ، فيبدو للناظر أن تفسيره سوراً وأجزاء لا يمكن من الفهم الدقيق ، والإدراك الصحيح ، لمعانيه وأغراضه ، إلا إن وقف المفسر عند الموضوع ليستكمله فى القرآن ويستقصيه إحصاء ، فيرد أوله إلى آخره ، ويفهم لاحقه بسابقه . . فالناظر فى سورة البقرة مثلا يجد من الحديث عن المؤمنين وحالهم ما أحسب أنه يفهم الفهم الصحيح ، إذا ما قورن بما فى سورة « المؤمنون » ، من الجزء الثامن عشر — ثم هو واجد فى هذه البقرة عن المنافقين وحالهم مالا يفهم على وجهه إلا مع سورة « المنافقون » فى الجزء الثامن والعشرين . . وقصة آدم فى البقرة ، إنما تفسر مع ما ورد عنها فى سورة الأعراف ، والحجر والكهف وغيرها .

وأنت — أرشدك الله — مقدر أن الذى يفهم جملة نصوص خاصة بموضوع واحد ، إنما يصل إلى صحيح معناها ودقيقه ، بمعرفة سابقها ولاحقها ومتقدمها ومتأخرها ، إذا ما كان الزمن قد تباعد بين تلك النصوص وبخاصة مثل هذا التباعد الزمنى الذى بين آى القرآن ، فقد طال سنين وسنين . . ثم هذا المتفهم محتاج إلى إدراك الملابسات والمناسبات والأسباب التى أحاطت بما يفهمه من النصوص ؛ إذ هى أضواء لابد منها لاستجلاء المعنى . وترتيب القرآن لم يرع شيئاً من تقدم الزمن وتأخره ، فمكيه يتخلل مدنيه ، ويحيط به ، ومدنيه يتخلل مكيه ويحيط به ؛ وهكذا ترى من النظر فى ترتيب القرآن على سوره — أى ترتيب كان فى المصاحف المختلفة — مالا يساير حاجات مفسره المتفهم له ؛ بل يقضى

ما كان من أمر الترتيب ، بالنظر الجديد والترتيب الخاص لأى الموضوع الواحد ، بحيث يكشف هذا الترتيب لنا عن تلك النواحى ، التى عرفت أن المفسر المتفهم مضطر إلى مراعاتها وتقديرها ، توصلا إلى الفهم الصحيح ، والمعنى الدقيق .

فجملة القول ، أن ترتيب القرآن فى المصحف قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقاً ؛ وقد ترك الترتيب الزمنى لظهور الآيات لم يحتفظ به أبداً ؛ وقد فرق الحديث عن الشيء الواحد والموضوع الواحد فى سياقات متعددة ، ومقامات مختلفة ، ظهرت فى ظروف مختلفة ؛ وذلك كله يقضى فى وضوح بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً ؛ وأن تجمع آيه الخاصة بالموضوع الواحد ، جمعاً إحصائياً مستقصياً ، ويعرف ترتيبها الزمنى ، ومناسباتها وملابساتها الحافة بها ، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسر وتفهم فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى ، وأوثق فى تحديده . . . وليس تفسير القرآن سورة سورة إلا تعرضاً مفرقاً لموضوعات مختلفة تنتظمها السورة الواحدة ؛ ثم يعود المفسر بعد ذلك فى السورة الأخرى إلى مثل هذه الموضوعات أنفسها . . فإن عجل النظرة الجامعة إلى هذه الموضوعات فى القرآن كله حينما عرضت له فى أول سورة ، فقد آل به الأمر إلى تفسير الموضوعات ، وكانت وقفاته الطوال المتباعدة عند كل موضوع تركاً لتفسير السورة وإخلالا به ، وإن تعرض للموضوع الواحد مراراً كلما عرض فى السور المختلفة فقد أخل بوحدة الموضوع حين ترك الإلمام الجامع به فى مقام متصل .

فصواب الرأى — فيما يبدو — أن يفسر القرآن موضوعاً موضوعا ، لا أن يفسر على ترتيبه فى المصحف الكريم سوراً أو قطعاً . . ثم إن كانت للمفسر نظرة فى وحدة السورة وتناسب آيها ، واطراد سياقها فلعل ذلك إنما يكون بعد التفسير المستوفى للموضوعات المختلفة فيها .

٣ — المنهج الأدبى فى التفسير :

وإذا ما كان وجه الرأى أن التفسير الأدبى لكتاب العربية الأكبر ، هو أول ما يجب أن يحاوله من لهم بالعربية صلة لغوية أدبية سواء أكانوا عرباً أم غير عرب . . وإذا ما كان وجه الرأى أن هذا التفسير الأدبى ينبغى أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعاً ، لا قطعة قطعة ؛ فعلى هذا الأساس يكون منهج التفسير الأدبى إذن صنفين من الدراسة ، كما هى الخطة المثلى فى درس النص الأدبى[1] وهذان الصنفان هما : ا — دراسة حول القرآن . ب — دراسة فى القرآن .

فأما دراسة ما حول القرآن :

فنها دراسة خاصة قريبة إلى القرآن ، ومنها دراسة عامة بعيدة — فيما يبدو من ظاهر الرأى — ولكنها فى تقدير المنهج الأدبى لازمة لفهم القرآن فهماً سليما دقيقاً .

والدراسة الخاصة هى مالا بد لمعرفته ، مما حول كتاب جليل كهذا الكتاب : ظهر فى نحو عشرين

(1) بيان هذه الخطة ، وتصحيح الوضع فيها مما انتظمته دراسات كاتب هذه المادة ؛ فى « الأدب المصرى » بكلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول « مخطوطة » .

عاماً أو كذا وعشرين عاماً ، ثم ظل مفرقاً سنين حتى جمع فى أدوار مختلفة وأحوال مختلفة ، وكان جمعه وكتابته عملا ساير الزمن طويلا ، وناله من ذلك ما ناله . . ثم هناك قراءته ، ومسايرة هذه القراءة للتطور اللغوى الذى تعرضت له اللغة العربية ، بفعل النهضة الجادة التى أثارتها الدعوة الإسلامية والدولة الإسلامية ، فقد كانت هذه القراءات عملا ذا أثر واضح فى حياة الكتاب وفهمه . وتلك الأبحاث — من نزول ، وجمع ، وقراءة ، وما إليها — هى التى عرفت اصطلاحاً — منذ حوالى القرن السادس الهجرى — باسم علوم القرآن[(١)] بعدما تناولها المفسرون المختلفون قبل ذلك بالبحث المجمل ، والبيان المتفاوت فى الاستيفاء ، حسب عناية المفسر واهتمامه ؛ ومثل تلك الأبحاث جد لازمة ، فى نظر دارسى الآثار الأدبية ، ولابد منها لفهم النصوص المدروسة ، والاتصال بها اتصالا مجدياً : : بل كان لزوم هذه الأبحاث لفهم القرآن مما شعر به القدماء أنفسهم ، حتى قال السيوطى فى مقدمة كتابه « الإتقان فى علوم القرآن » : « وقد جعلته مقدمة للتفسير الكبير الذى شرعت فيه وسميته مجمع البحرين ومطلع البدرين الجامع لتحرير الرواية ، وتقرير الدراية ، ومن الله أستمد التوفيق والهداية[(٢)] . » وكان أكثر المفسرين يلمون فى مقدمة تفاسيرهم بشىء من القول فى النزول والجمع ، والقراءات . . وقد أفرد ما حول القرآن من تلك الموضوعات حديثاً بالعناية ، عند من يمارسون هذه الأبحاث من الغربيين . وكان أجل من كتب فى ذلك منهم الألمانى نولدكه T. Noeldeke صاحب كتاب تاريخ القرآن *Geschichte des Qorans* ؛ الذى اشترك فى تحقيقه وإكمال طبعته الثانية نفر من علماء الألمان مثل شفاللى وزيمرن وبرجشتراسر ، وقد جاهد أحد شبابنا من خريجى كلية الآداب فترجم الكتاب بمعونة من فى الكلية من أساتذته الألمان وعارفى لغتهم ؛ لكن حالت عوائق تافهة دون طبع الكتاب ، مع أن أبحاث هؤلاء المحدثين قد أفاضت على تلك الموضوعات ألواناً من العناية العلمية ، إن لم تخل من الاتهام فإنها لن تخلو من روح النقد والتمحيص ، التى لابد منها فى تناول هذه الأبحاث : : وهى دراسات ضرورية لتناول التفسير كما أشرنا ، حتى ما ينبغى مطلقاً أن يتقدم لدرس التفسير من لم ينل حظه من تلك الدراسة القريبة الخاصة حول القرآن ؛ ليستطيع فهمه فهماً أدبياً صحيحاً مسترشداً بتلك الملابسات الهامة فى فهم القرآن .

وأما ما حول القرآن من دراسة عامة ، فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية ، التى ظهر فيها القرآن وعاش ؛ وفيها جمع وكتب وقرئ وحفظ ، وخاطب أهلها أول من خاطب ، وإليهم ألقى رسالته لينهضوا بأدائها ؛ وإبلاغها شعوب الدنيا . فروح القرآن عربية ، ومزاجه عربى ، وأسلوبه عربى ؛ « قرآناً عربياً غير ذى عوج » . . والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل ، والاستشفاف التام لهذه الروح العربية ، وذلك المزاج العربى ، والذوق

(١) محاضرات علوم القرآن لكاتب هذه المادة فى كلية الآداب « مخطوطة » .

(٢) الاتقان ، جـ ١ ، ٧ .

العربى (١) ومن هنا لزمت المعرفة الكاملة لهذه البيئة العربية المادية ، أرضها بجبالها وحرارها وصحاريها وقيعانها ، وسمائها بسحبها ونجومها ، وأنوائها ؛ وجوها بحرّه وبرده وعواصفه وأنسامه ، وطبيعتها بجدبها وخصبها ، وقحولها أو نمائها ، ونباتها وشجرها ... إلخ . فكل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربى المبين ... مع هذا ما يتصل بالبيئة المعنوية بكل ما تتسع له هذه الكلمة ؛ من ماض سحيق ، وتاريخ معروف ونظام أسرة أو قبيلة ؛ وحكومة فى أى درجة كانت وعقيدة بأى لون تلونت ؛ وفنون مهما تتنوع ؛ وأعمال مهما تختلف وتتشعب ، فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة ، وسائل ضرورية كذلك لفهم هذا القرآن العربى المبين .. وإذا جهدت الدراسة الأدبية فى أن تعرف عن تلك العربية والعروبة أكثر وأعمق وأدق ما يعرف تبتغى بذلك درس أدبها درساً صحيحاً ؛ فإن هذا القرآن رأس هذا الأدب ، وقلبه الخافق ، ولن يدرس درساً أدبياً صادقاً ، يفى بحاجة المتعرض لتفسيره إلا بعد أن تستكمل كل وسائط تلك المعرفة للبيئة العربية مادية ومعنوية . أما ما دمنا نقرأ التشبيه العربى القرآنى ، أو التمثيل العربى القرآنى ، فإذا مادته الأضواء العربية ، والظواهر الجوية العربية ، والحى أو الجماد المشهود فى بلاد العرب لا نعرف عنه شيئاً وليس عندنا عنه صورة خاصة ، فما يحق لنا — مع هذا — أن نقول إننا نفسر هذا القرآن أو نمهد لفهمه فهماً أدبياً ، يهيئ للانتفاع به فى نواح أخرى ، وما دمنا نذكر الحجر ، والأحقاف ، والأيكة ، ومدين ، ومواطن ثمود ومنازل عاد ، ونحن لا نعرف عن هذه الأماكن إلا تلك الإشارات الشاردة ، فما ينبغى أن نقول إننا فهمنا وصف القرآن لها ولأهلها ، أو إننا أدركنا مراد القرآن من الحديث عنها وعنهم ، ثم لن تكون العبرة بهذا الحديث جلية ولا الحكمة ولا الهداية المرجوة مفيدة مؤثرة ! !

ولعله ليس بالكثير مطلقاً أن نطلب مثل تلك الدراسات المفصلة لبيئة القرآن الذى هو أحدث الكتب السماوية عهداً ، ولغته التى بها نزل لا تزال لغة حية تتكلمها مئات الملايين ، وأدبها هو أدب غير واحدة من الأمم ، تدعى لنفسها حق الحياة ؛ ثم هى أصل كبير للهجات ولغات تقوم دراستها الصحيحة على دراسة هذه العربية . . ليس بالكثير فى شىء أن نطلب هذه الدراسة لبيئة القرآن وهذه حالته ! لأن الكتب الدينية الأخرى أقدم من القرآن بالقرون المتطاولة وبيئاتها قد عفت معالمها ، ولغاتها قد تخلت عنها إذ خرجت من الحياة ؛ ولكنا نجد ما فى هذه الكتب الدينية جمعاً من حى وجماد ، وحادثة ، وعلم ، قد أفرد بالدراسة ووضعت له الكتب المطولة والمعاجم المستوفاة حتى ما يفوت شىء منها من يبتغى معرفته ، وهذا كله إلى جانب الدراسات التاريخية والأدبية والدينية ، والقانونية ، والاجتماعية العميقة والمقارنة التى أصابتها تلك الكتب . ولا

---

(١) ان للقرآن معانى ومرامى انسانية اجتماعية بعيدة الهدف أبدية العمر ؛ لكن ذلك كله انما جاء الانسانية فى ثوبه العربى وبذلك التعبير العربى ، والتمثل التام لهذه العروبة هو السبيل المتعينة لفهم ذلك كله والوصول اليه .

أتحدث عن الترجمات والنشرات ، فتلك نواح أخرى ليست الآن موضع حديثنا ، ولكن بها تعظم المآثمة فى هذا التقصير الدراسى لكتاب هو أجل وأقدم ، وأوثق ما عرفت العربية من آثارها الأدبية !

تلك إلمامة بما حول القرآن من دراسة ،وهى فى جملتها ترجع : إما إلى تحقيق النص وضبطه وبيان تاريخ حياته . . . وإما إلى التعريف بالبيئة التى فيها ظهر ، وعنها تحدث ، وبين مغانيها ومعانيها تقلب ... وبعد استيفاء ذلك يكون التقدم إلى :

دراسة القرآن نفسه :

وهى تبدأ بالنظر فى المفردات ، والمتأدب يجب أن يقدر عند ذلك ، تدرج دلالة الألفاظ ، وتأثرها فى هذا التدرج يتفاوت ما بين الأجيال وبفعل الظواهر النفسية والاجتماعية ، وعوامل حضارة الأمة ، وما إلى ذلك مما تعرضت له ألفاظ العربية فى تلك الحركة الجياشة المتوثبة التى نمت بها الدولة الإسلامية ، والنهضة الدينية والسياسية والثقافية ، التى خلفت هذا الميراث الكبير من الحضارة : . . وقد تداولت هذه اللغة العربية فى تلك النهضات أفواه أمم مختلفة الألوان والدماء والماضى والحاضر ، فتهيأت من كل ذلك خطوات تدرجية فسيحة متباعدة فى حياة ألفاظ اللغة العربية ، حتى أصبح من الخطأ البين أن يعمد متأدب إلى فهم ألفاظ هذا النص القرآنى الأدبى الجليل ، فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتغير ، الذى مس حياة الألفاظ ودلالتها ، وعلى التنبه إلى أنه إنما يريد ليفهم هذه الألفاظ فى الوقت الذى ظهرت فيه وتليت أول ماتليت على من حول تاليها الأول عليه السلام[1] — وهذا هو أحد الاعتبارات الجوهرية التى تقف فى وجه التفسير العلمى للقرآن على ما أشرنا إليه من قبل :

وإذا كان هذا هو الأصل الأول فى فهم دلالة ألفاظ القرآن ، فمن لنا به مع أن معاجمنا لا تسعف عليه ولا تعين. ؟ فأكبر ما تملكه منها —وهو « لسان العرب » لابن منظور المصرى — قد كتب على طريقة المقص والغراء ، كما يقول العصريون ، فتجاورت فيه نصوص تباعدت عصور أصحابها ، فابن دريد فى أوائل القرن الرابع الهجرى (٣٢١هـ) ، يجاور ابن الأثير فى أوائل القرن السابع الهجرى (٦٠٦هـ) وتمازج لغويات الأول دينيات الثانى : : والقاموس المحيط — كما نعرفه — عصارات غير ممتزجة لثقافات متغايرة متباينة ، من فلسفية عقلية إلى طبية عملية ، فأدبية لغوية ، فدينية اعتقادية ، أو غيرها .. معاجمنا لا تسعف على شىء من تحقيق هذا الأصل الثابت فى تدرج الألفاظ . . . فليس أمام مفسر القرآن حين يبتغى المعنى الأول لألفاظه إلا أن يقوم بعمل فى ذلك ، مهما يكن موقتاً وقاصراً فإنه هو كل ما يمكن اليوم ، وإلى أن نملك قاموساً اشتقاقياً تتدرج فيه دلالات الألفاظ ، وتتمايز فيه المعانى اللغوية على ترتيبها ، عن

---

(١) لا ينكر ان خلود هذا الكتاب ورياضته الدائمة للحياة مع صلته الوثقى بها . كل ذلك يهيىء لفهم معان متجددة او نامية . لكنا مع عدم انكار هذا القدر نرى أنه لا ينبغى أن تنسب الى القرآن من هذه المعانى الا ما كان طريق فهمه الحس اللغوى للعربية ، وسبيل الانتقال اليه هو دلالة اللفظة الأولى فى عصر نزول القرآن .. وبيان هذا والتمثيل له مما لا يتسع له المقام هنا

المعانى الاصطلاحية على ظهورها . . فلا معدى للمفسر من النظر فى المادة اللغوية للفظ الذى يريد تفسيره ، لينحى فيها المعانى اللغوية عن غيرها ؛ ثم ينظر فى تدرج المعانى اللغوية للمادة نظرة ترتبها على الظن الغالب ، فتقدم الأسبق الأقدم منها على السابق ؛ حتى يطمئن – ما استطاع – إلى شئ فى ذلك ينتهى منه إلى ترجيح معنى لغوى للكلمة ، كان هو المعروف حين سمعتها العرب فى آى الكتاب . . . والمفسر فى هذا التمييز والنظر ملم – ما أمكن – بمحدث الدراسة فى أنساب اللغات وصلة ما بينها ، ليطمئن كذلك إلى أن الكلمة عربية أصيلة ، أو هى دخيلة ؛ وإن كانت فما بيئتها ؟ وما معناها الأول ؟ . . ثم هو محاذر كذلك من اندفاع معاجمنا فى رد الكلمات إلى أصل عربى يشابهها فى اللفظ ، مع التكلف فى الاشتقاق والربط . .

وإذا ما فرغ من البحث فى معنى اللفظة اللغوى ، انتقل بعده إلى معناها الاستعمالى فى القرآن يتتبع ورودها فيه كله ، لينظر فى ذلك ، فيخرج منه برأى عن استعمالها : هل كانت له وحدة اطردت فى عصور القرآن المختلفة ومناسباته المتغيرة ؟ وإن لم يكن الأمر كذلك ، فما معانيها المتعددة التى استعملها فيها القرآن ؟ وبذا يهتدى بمعناها أو معانيها اللغوية إلى معناها أو معانيها الاستعمالية فى القرآن ؛ وهو بما ينتهى إليه من كل أولئك يفسرها مطمئنا فى موضعها من الآية التى جاءت فيها .

وقد حاول الراغب الأصفهانى منذ قرابة ألف عام ، أن يعطينا مفردات القرآن فى قاموس خاص بها ؛ وعانى فيها شبيها بما وصفنا أو بشىء من أصل فكرته ، ولكنه لم يتم التعقب اللغوى ، ولم يستوف التتبع القرآنى ، وفاته مع ذلك كله فرق ما بين عصره وعصرنا فى دراسة اللغات وصلاتها ؛ إلا أنه فى كل حال نواة تخجل من بعده ، وبخاصة أهل هذا العصر الطموح ، فيؤلمهم ألا يملكوا إلا هذا القاموس القرآنى الناقص بل البدائى . وبالتزام هذا المنهج الأدبى يرجى كمال هذا القاموس ، وقواميس أخرى تتطلبها حياة القرآن ، كتاب العربية الأعظم .

.:.

ثم بعد المفردات يكون نظر المفسر الأدبى فى المركبات ، وهو فى ذلك – ولا مرية – مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة . . إلخ ولكن لا على أن الصنعة النحوية عمل مقصود لذاته ؛ ولا لون يلون التفسير كما كان الحال قديماً . . بل على أنها أداة من أدوات بيان المعنى وتحديده ؛ والنظر فى اتفاق معانى القراءات المختلفة للآيات الواحدة ، والتقاء الاستعمالات المتماثلة فى القرآن كله . . ثم على أن النظرة البلاغية فى هذه المركبات ليست هى تلك النظرة الوصفية التى تعنى بتطبيق اصطلاح بلاغى بعينه ، وترجيح أن ما فى الآية منه هو كذا لا كذا ؛ أو إدراج الآية فى قسم من الأقسام البلاغية دون قسم آخر ! ! كلا ، بل على أن النظرة البلاغية هى النظرة الأدبية الفنية التى تتمثل الجمال القولى فى الأسلوب القرآنى ، وتستبين معارف هذا الجمال ، وتستجلى قسماته ، فى ذوق بارع قد استشف خصائص التراكيب العربية منضما إلى ذلك التأملات العميقة فى التراكيب

والأساليب القرآنية لمعرفة مزاياها الخاصة بها بين آثار العربية ، بل لمعرفة فنون القول القرآني وموضوعاته فنا فنا ، وموضوعا موضوعا ، معرفة تبين خصائص القرآن في كل فن منها ومزاياه التي تجلو جماله .

ولئن كان مثل هذا مما يطلب أو يوصف في قليل من الجمل أو الأسطر ، فإن تحقيقه ليس بهذه السهولة والقرب ، وإنما يقوم على إصلاح أدبي بلاغي أحسب أن الحياة الأدبية اليوم تحاوله ، وهي بالغة منه إن شاء الله مبلغاً حسناً ؛ ومستفيدة به في التفسير الأدبي للقرآن ، كما تستفيد هذه المحاولة الإصلاحية نفسها بمزاولتها للتفسير القرآني ، وإذ أوفى بنا القول على هذا الإصلاح الأدبي فإنا نشير إلى ما تنبغي مراعاته من :

التفسير النفسي : لأن ما استقر من تقدير صلة البلاغة بعلم النفس[1] قد مهد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسي للقرآن ، كما كشف عن وجه الحاجة إلى تفسير نفساني للقرآن يقوم على الإحاطة المستطاعة ، بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية في الميادين التي تناولتها دعاوة القرآن الدينية ، وجدله الاعتقادي ، ورياضته للوجدانات والقلوب ، واستلاله لقديم ما اطمأنت إليه ، وتوارثته عن الأسلاف والأجيال ، وتزيينها بما دعا إليه من إيمان ، ينقض مبرم هذا القديم ، ويهدم آصه له . . وكيف تلطف القرآن لذلك كله ، وماذا استخدم من حقائق نفسية ، في هذه المطالب الوجدانية ، والمرامي القلبية ، وماذا أجدت رعاية ذلك كله ، في إنجاح الدعوة ، وإعلاء الكلمة . فالتفسير النفسي ، يقوم على أساس وطيد من صلة الفن القولي بالنفس الإنسانية ، وأن الفنون على اختلافها — ومن بينها الأدب — ليست إلا ترجمة لما تجده النفس . . ؛ وقد ألممنا بذلك في مكانه من الدراسة البلاغية الفنية ، ولا نقول الآن أكثر من أن اللمحة النفسية في المعنى القرآني ، ربما تكون أحسم لخلاف بعيد الغور ، كثير الشعب بين المفسرين ، قد تأثلوا له البراهين النظرية والأقيسة المنطقية ، وتلاقوا فيه بصنوف الأعاريب ، ومعقد الصناعة النحوية البعيدة عن روح الفن ، أو بالمحاولات البيانية الجافة ، إلى النظرات السوفسطائية المسفة ؛ وانظر على سبيل المثال تفسير الآيات ١٩٣ — ١٩٥ من سورة الشعراء في الفخر الرازي ٦ : ٥٤١ — ٥٤٣ ط بولاق — وقابله بتفسير الزمخشري لهذه الآيات —كشاف ٢ : ١٣٢ ط بولاق — تر الفرق بين الصنيعين ، وكيف كانت نظرة الزمخشري النفسية فيصلا حاسما في الموضوع . . . فالملاحظة النفسية حين تعلل نسج الآية وصياغتها ، وتعرف بجو الآية وعالمها ، ترفع المعنى الذي يفهم منها إلى أفق باهر السناء . وبدون هذه الملاحظة يرتد المعنى ضئيلا ساذجاً ، لا تكاد النفس تطمئن إليه ، ولا هو خليق بأن يكون من مقاصد القرآن .

والحديث عن التفسير النفسي يذكرنا بما عرض له الأستاذ الإمام — روح الله روحه — من صلة بين

(١) بحث « البلاغة وعلم النفس » .. لكاتب هذا المقال نشر في الجزء الثاني من المجلد الرابع لمجلة كلية الآداب سنة ١٩٢٦ .

التفسير وعلم الاجتماع : فقد ذكر [1] « أن علم أحوال البشر مما لا يتم التفسير إلا به ، وأنه لابد للناظر فى الكتاب من النظر فى أحوال البشر فى أطوارهم وأدوارهم ، ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف ، وعز وذل ، وعلم وجهل ، وإيمان وكفر » . : وهذا هو ما جعلنا نفهم من قوله أنه يريد علم الاجتماع ؛ وإن لم يسمه . : ولكنه عقب على ذلك بقوله . . « ومن العلم بأحوال العالم الكبير ، علويه وسفليه ، ويحتاج فى هذا إلى فنون كثيرة ، من أهمها التاريخ بأنواعه » : وعلى كل حال فنحن إنما أعنينا بما يقوم به الفهم الأدبى للقرآن ، وهو الفهم الذى يتقدم كل استفاده منه . : ثم تتلوه بعد ذلك المطالب الأخرى من هداية الخلق ، أو إصلاح حالهم أو التشريع لهم . : فكل هذا يجب أن يقوم على أساس وطيد من الدرس الأدبى الذى أسلفنا وصفه العام ، فيتصل بالخبرة النفسية كما ذكرنا ، وقد تتصل المطالب الأخرى بعد ذلك بعلم الاجتماع أو غيره .

***

وبعد فقد وصفت الذى وصفته من منهج التفسير الأدبى ومطالبه الجليلة ، وأنا ذاكر مالا أنساه أبداً كلما شرحت المنهج الدقيق لدراسة أدبية أو غيرها ، فأقول للمستكثرين : مهما يكن لهذه المطالب من أثر يثقل خطانا ويؤخر أثمار دراستنا ، ويشعرنا بالنقص ، ويعود علينا باللائمة فإن هذه هى الحقيقة ، وهذا هو الواجب ، وأولى لنا أن نؤثر تقرير هذه الحقيقة على أن نكذب على أنفسنا وعلى الأجيال . فنزعم الكفاية الكاملة والقدرة الموفورة . ولئن لم يكن لنا من الكمال إلا الشعور بالنقص فذلك أجمل بنا من التزيد الزائف . . وليس الذى نبغيه من هذا المنهج مستحيلا ولا بعيد التحقق ، فقد شعر أسلافنا بجملته ، وقاموا ببعضه للقرآن ، ثم قام المحدثون به كله لكتبهم الأدبية والدينية ، ولن نكون نحن بين هؤلاء وأولئك الضائعين العاجزين ! !

وأخيراً . . . هذا المقال — فى أكثره — إيجاز مركز ، وإجمال لامح ، يغرى ذوى الشأن فى التفسير بآفاق فسيحة من الدرس والبحث . وما على إذا لم يجد كل قارئ فيه حاجته ! . . ليس هنا مجال الاستيفاء . »

أمين الخولى

المراجع

[بعد ما أشير إليه فى الهوامش] أمين الخولى:

١ — مدخل لدرس التفسير ؛ وبيان المنهج الجامعى فيه — دراسات فى كلية الآداب — خط .

٢ — دراسات لبعض موضوعات القرآن كقصصه ، وأمثاله ، وتشبيهه . . . إلخ ، فى كلية الآداب — خط .

٣ — أخلاق القرآن — ومن هدى القرآن . . . بضعة وخمسون حديثاً ، فى لون من التفسير النفسى والاجتماعى ، مستمد من الحس اللغوى ، والجو

(1) مقدمة تفسير الفاتحة ص ١٦ .

الأدبي للقرآن أ. لا ... طبعت منه مجلة الراديو المصرى بضع عشرة قطعة فى خلال ١٩٤١ — ١٩٤٢ .

«التفضيل»: مصدر الفعل المضعف «فَضّل» ومعناه لغة الميز أو الزيادة أو التبقى . واسم التفضيل فى النحو هو « اشتراك شيئين فى صفة وزيادة أحدهما على الآخر فيها » ويعرف أيضاً « أفعل التفضيل » لأن القياس جرى على أن يكون على وزن أفعل .

المصادر :

(١) المعاجم العربية المعتمدة (٢) Wright-de Geoje : *A Grammar of the Arabic Language* ، كمبردج سنة ١٨٩٦ — ١٨٩٨ ، ج ١، ص ١٤٠ — ١٤١ (٣) de Sacy : *Grammaire Arabe* ، باريس سنة ١٨٣١ .

[هيگ J.W. Haig]

« تَفْليس » ، وتفليس : قصبة بلاد الكرج وخاصة الجزء الشرقى منها المعروف باسم خرتليا .

اسمها :

تعرف هذه المدينة فى لغة الكرج باسم تفليسى Tphilisi أو ثبليسى Thbilisi ، والشائع أن هذا الاسم مشتق من كلمة تفيلى Tphili ومعناها حار ، وفى ذلك إشارة إلى منابع تفليس الحارة ، وتعرف فى اللغة الأرمنية باسم تفخيس Tphkhis (تفلس Tphlis) وفى العربية باسم تَفْليس ، ووردت فى كتاب البلاذرى طفليس . ونذكر من الأسماء المشابهة مدينة أويلبيس أو أوالبيس التى ذكرها بطلميوس (ج ٥ ، فصل ١١) إلى الشمال الشرقى من ألبانيا Albania من أعمال داغستان ، والموضع الذى يعرف باسم تفليس إلى الجنوب من بحيرة أرمية [انظر ابن قدامه ، ص ٢١٣] وجاء فى تلك الصفحة : يمتد الطريق من دينور إلى آذربيجان ثم يتشعب عند برزة وقد تكون سقّز (انظر هذه المادة). وتفليس على مسيرة فرسخين من شمالى بَرْزَة على الطريق إلى أرْمية .

تفليس قبل الإسلام :

كانت متسختا Mtskheta العاصمة القديمة لبلاد الكرج (انظر Ptolemy : *Geography* ج ٥ ، فصل ١٠ ؛ مستليتا = مسكيتا) وهى التى كان يطلق عليها جغرافيو العرب أحياناً اسم «مسجد ذى القرنين» استناداً إلى اشتقاق شائع (انظر المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ٥٦ ؛ وانظر Marquart : *Streifzuege* ، ص ١٨٦) . وجاء فى أخبار الكرج أن الأرستاو الفارسى eristhaw (ethnarch) أنفذ لقتال وَرَزْ بَكَر (٣٧٩ — ٣٩٣ ؟) ملك الكرج من بيت كسرى الذى انحدر من الساسانيين ، وابتنى مدينة تفليس بين أبواب القوقاز (بين دَرْيَل وَدرْبَنْد) حصناً فى وجه متسختا (انظر Brosset : *Histoire de la Georgie* ، ج ١ ، ص ١٤٠)

ودمرت قلعة تفليس وقريتها (سوفلى) فى الحروب التى استعرت بين الملك وختنگ گرگسال Gurgosal (٤٤٦ —٤٩٩ ؟) والفرس ، ووضع الملك وختنگ أسس مدينة بالقرب من تفليس وأتم ابنه داچى (٤٩٩ — ٥١٤) بناء أسوارها (الكتاب المذكور ، ص ١٨٠ ، ١٩٦ ، ٢٠١) .

وأقام الفرس فى مدينة تفليس مرزبانا بعد عام ٥٢٣ ، أى بعد إخضاعهم للأسرة الحاكمة فى بلاد الكرج الشرقية . وكان إلى جانبه طائفة من أشراف الكرج لهم مشاركة اسمية فى إدارة البلاد (انظر Brosset ، جـ ١ ، ص ٢٢٦ ؛ Marquart ، كتابه المذكور ص ٣٩٧ ، ٤٣١ ؛ ٤٣٢ ؛ Djawakhov : *Hhrist. Vostok* ، جـ ١ ، ص ١١٠) . وكان والى متسختا تحت إشراف هذا المرزبان . ويعد تيوفانيس البوزنطى Theophanes (القرن السادس) أول كاتب بوزنطى ذكر اسم «إى تبفليس (تفليس) ميترو پولس» فى حوادث عام ٥٧١ (انظر Théoph. byz. apud Photium فى Migne : *Patrologia graeca* جـ ١٠٣ ، ص ١٣٩ ؛ Muralt : *Essai de chronologie byz.* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٥٥ ، جـ ١ ، ص ١٥٦) .

وانصرف الفرس عن الاهتمام بأيبيريا بسبب حربهم مع الترك والبوزنطيين فطلب أهل الكرج من إمبراطور بورنطة أن يولى عليهم ملكاً فنصب عليهم گوارام البجراطى Bagratid Guaram (٥٧٥ — ٦٠٠ م) وجعل إقامته فى متسختا . وتذهب الرواية إلى أن هذا الملك هو الذى أعاد بناء كنيسة سيون Sion فى تفليس (جـ ١ ، ص ٢٢٢) .

ولما انتصر كسرى برويز على البوزنطيين بعد عام ٦٠٦ انضم اصطفانوس الأول بن گوارام Stephanos إلى الفرس . وقد قنع اصطفانوس هذا بلقب أرستاو أو إثرخ . وفى عام ٦٢٤ حاصر هرقل Heraclius وحلفاؤه من الترك مدينة تفليس ، فدافع عنها اصطفانوس دفاعاً مجيداً ؛ ونصب هرقل أدرناس Adarnases من نسل البيت الكسروى القديم زعيما mthawar على البلاد وأشرك معه الأرستاو جبغو (ورد فى Theophanes باسم زيبيل ؛ وفى Marquart : *Thong Iabghu* *Khakan*) وقد أخذت القلعة من اصطفانوس ثم قتل .

الفتح العربى :

يخلط العرب بين أرمينية وبلاد الكرج (انظر البلاذرى ، ص ١٩٤ ؛ ياقوت ، جـ ٢ ، ص ٥٧ ويقول فيها إن جرزان ناحية من بلاد أرمينية) ؛ وفى أخبار الكرج (خرثليس Kharthlis tskhowreba) أن الآگار Agarians أغاروا على سمختيا بخرثليا فى عهد إصطفانوس الثانى (٦٣٩ — ٦٦٣ ؟) ابن أدرناس فى تفليس . ويقصد بلفظ سمختيا فى هذا المقام بلاد أرمينية ، وهو لفظ مبهم لأن بلاد سمختيا من أعمال خرثليا تبدأ إلى الجنوب من نهر خرم على مسيرة عشرين ميلا تقريباً جنوبى تفليس . وعند وفاة هذا الملك انسحب ولداه مير وأرچل إلى إگرس Egris أى منغرليا

Mingrelia وهى البلاد التى إلى الشمال من ريونه Rion وإلى الغرب من أمريثيا Imerethia حتى البحر الأسود .

وزار بلاد الكرج فى عهد حكمهما المشترك (٦٦٣ – ٦٦٨) مَرْوان قَرو العانى (أى مروان الأصم) أرسله إلى تلك البلاد أمير المؤمنين هشام الذى حكم من سنة ١٠٥ إلى سنة ١٢٥ هـ (٧٢٤ – ٧٤٣ م) . ويمكن تفسير هذا الخلط والخطل فى تسلسل تواريخ الحوادث بأن منازل الكرج فى ذلك الوقت قد انتقلت ناحية الغرب إلى بلاد يصعب الوصول إليها من جوزخ (كلارجثيا). على أنه من الممكن ترتيب هذه الحوادث استنادا إلى ما جاء فى الروايات العربية والأرمنية (انظر مادة «أرمينية»)

ومن المحقق أن الفتح العربى قد وصل إلى ما وراء بحر الخزر فى عهود الخلفاء المتقدمين . فقد ورد فى الطبرى (جـ ١ ، ص ٢٦٦٦) أن سُراقة عقد الصلح مع شهر براز ملك باب الأبواب سنة ٢٢ هـ (٦٤٣ م) ثم أرسل حبيب بن مسلمة لفتح تفليس . ويذكر الطبرى أيضاً (جـ ١ ، ص ٢٦٧٤) أن الصلح عقد مع أهل هذه المدينة فى العام نفسه . والواقع أن هذا الصلح عقد فى سنة ٢٥ هـ (٦٤٥ م) على عهد الخليفة عثمان (انظر اليعقوبى ، ص ١٩٤ ؛ البلاذرى ، ص ١٩٨) . ووجه حبيب بن مسلمة همه إلى بلاد الكرج بعد أن فتح أرمينية (انظر هذه المادة) . وقد مثل فى حضرته رسول من قبل الكرج يدعى نيقولا تيوفيلاس (Tfly=Theophilas ? Nkly — Nicolas ?) مرحباً بمقدمه باسم بطريق جُرزان وشعبه فلم يكن من حبيب إلا أن وجه خطابه إلى أهل تفليس فى رستاق مَنْجَلِيس من أعمال جرزان فى بلاد هُرْمُز (انظر البلاذرى ، ص ٢٠١ ؛ الطبرى جـ ١ ، ص ٢٧٦٤ ؛ ياقوت جـ ١ ، ص ٨٥٧ عن البلاذرى) وقد أمّن حبيب الأهالى على دينهم ، ولكنه أرسل إلى تفليس الفقيه عبد الرحمن بن جَزْء ليعلمهم أصول الإسلام ، وسرعان ما دخلوا فى هذا الدين : وأخضع حبيب تفليس ثم عاود الفتح حتى دانت له بقاع أخرى يسكنها الكرج وجيرانهم إما حرباً وإما صلحاً (انظر البلاذرى ص ٢٠٢ – ٢٠٣ ، وحاول غزريان فى كتابه المذكور درس هذه الفتوح) وكان للصَنَارِيّة من بين هؤلاء شأن هام (انظر بطلميوس جـ ٥ ، فصل ٨ ، باب ١٣ : سنارايوى ويطلق عليهم بالأرمينية اسم تسانرخ Tsanarkh) وهم شعب نصرانى محب للقتال يعيش فى كَخِثْيا وفى ألزَن Alazan العليا . ويذهب مار N.Y.Marr إلى أنهم عين شعب ثش Thush الحالى الذى تتصل لغته بلغة الچچن (انظر *Izw. akad. Nauk.,* جـ ١٠ – ١٢ ص ١٣٧٩ – ١٤٠٨) ؛

وكان أهل جرزان (الكرج الشرقية) والأبخار (انظر هذه المادة) ، ويقصد بها هنا معناها الواسع أى الكرج الغربيين سكان وادى ريونه Rion أى بلاد إمريثيا Imerethia ، يؤدون الجزية لأمير العرب فى تفليس منذ فتوح حبيب إلى عهد المتوكل (٢٣٢ – ٢٤٧ هـ ؛ انظر مروج الذهب جـ ٢ ، ص ٦٥ ؛ ياقوت ، جـ ٢ ، ص ٥٨٣) : ولدينا من عهد يزيد بن عبد الملك (١٠١ – ١٠٥ هـ) كتاب

يقر فيه الجراح بن عبد الله لأهل جرزان المنح التى سبق أن جعلها لهم حبيب بن مسلمة (انظر البلاذرى، ص ٢٠٢ وبه إشارة إلى رستاق منجليس ، ولكن هناك أيضاً عدة أسماء لأماكن لم نتعرف عليها بعد) .

وكثيراً ما يخلط بين رجلين عند الكلام عن « مروان قرو » الذى جاء خبره فى الروايات الأرمينية والكرجية وهما : محمد بن مروان ، ولعله الذى تسامع عنه الكرج من الأرمن ، وولده مروان بن محمد الذى كان فى عهد هشام (١٠٥ — ١٢٥ هـ) يقاتل على الأخص فى داغستان . وما من شك فى أن حملته على باب اللان قد اخترقت إقليم تفليس ؛ وكان معسكره الرئيسى عند كِسال (؟) على مسيرة خمسين فرسخاً من تفليس وأربعين فرسخاً من بَرْذَعة . ومن الراجح أن تكون كسال هذه أسفل مدينة تأوس كى يستقيم الوصف (انظر فيما بعد) . وقد وصل إلينا درهم ضرب فى تفليس عام ٨٥ هـ (٧٠٤ م) فى عهد الخليفة عبد الملك .

العهد العباسى :

أغار الخزر بقيادة الرأس طرخان عام ١٤١ هـ (٧٥٨ م) على بلاد أرمينية (انظر اليعقوبى ، جـ ٢ ، ص ٤٤٦) . ويتحدث الطبرى (جـ ٣ ، ص ٣٢٨) عن هذه الحرب فى حوادث سنة ١٤٧ هـ (٧٦٤ م) فيقول إنه أسر فى غزوة أستارخان الخوارزمى (كذا) كثير من المسلمين وأهل الذمة ودخل الترك مدينة تفليس . ويقول اليعقوبى إن فتنة الصنارية حدثت بعد عام ١٤١ مباشرة . وتمكن عامر بن إسماعيل من هزيمتهم ، ثم عاد إلى تفليس وقتل من بها من الأسرى . وقام الخزر بغزوة عام ١٨٣ هـ (٧٩٩ م) إذ تقدم ملكهم حتى الجسر المقام فوق نهر الكُر ونهب البلاد ، ولكن لم يذكر العرب خبر الاستيلاء على تفليس (اليعقوبى ، جـ ٢ ، ص ٥١٨ ؛ الطبرى ، جـ ٣ ، ص ٦٤٨) وجاء فى أخبار الكرج أنبلوچن (بالأرمينية بلْچان) قائد الخاقان قد استولى على تفليس فى حكم الأخوين إيون وجُونْشر لهذه المدينة (٧١٨—٧٨٦؟) كما أخضع خرثليا . وبعد خزيمة بن خازم أغلظ الولاة الذين نصبهم هارون الرشيد (١٧٠ — ١٩٣ هـ = ٧٨٦ — ٨٠٩م) على أرمينية (انظر البلاذرى ، ص ٢١٠) ويسميه أهل الكرج سِپِچوْم أسِم . وأكد اليعقوبى (جـ٢ ، ص ٢١٠) غلظته فى ولايته الثانية . وثار أهل جرجان (تقرأ جرزان) والصنارية ، ولكن خزيمة قائد جند سعيد بن الهيثم أوقع بهم الهزيمة وأخرجهم من البلاد ثم عاد إلى تفليس .

وفى عهد الخليفة المأمون (١٩٨ — ٢١٨ هـ) وطد محمد بن عتّاب سلطانه فى أرمينية وأخضع سنة ٢١٤ هـ (٨٢٩ م) بلاد جرزان وانضم إليه الصنارية (اليعقوبى ، جـ ٢ ، ص ٥٤٠ ، ٥٦٥ — ٥٦٦) . وأمّن خالد بن يزيد محمد بن عتاب وهزم حلفاءه الصنارية ، على أن هذا لم يقض على الفتنة فى أرمينية (اليعقوبى ، جـ ٢ ، ص ٥٦٦ ؛ البلاذرى ص ٢١٠ — ٢١١) وفى سنة ٢١٥ — ٢٣٩ هـ (٨٣٠ — ٨٥٣ م) اقتطع إسحاق بن إسماعيل إمارة له من بلاد الكرج .

إسحاق بن اسماعيل :

يقول المسعودى إن إسحاق قرشى الأصل (مروج الذهب ، جـ ٢ ، ص ٦٥) وكان أبوه إسماعيل بن شعيب مولى مروان الثانى (١٢٦ — ١٣٢ ﻫ = ٧٤٤ — ٧٥٠ م) وقد استقر فى بلاد الكرج فى عهد الخليفة الأمين (١٩٣ — ١٩٦ ﻫ) وكان بينه وبين الوالى أسد بن يزيد جملة مناوشات (اليعقوبى ، جـ ٢ ، ص٥٢٨) . وذكر اسم على بن شعيب عم إسحاق فى أخبار الكرج (جـ ١ ، ص ٢٦٠ ، ٢٦٥) ويقال إنه أخذ تفليس من خالد والراجح أن ذلك كان بعد عهد محمد بن عتاب . وكان اسم إسحاق معروفاً إبان ولاية حسن الباذغيسى ثانى من ولى الحكم بعد خالد . وعند ما وصل جنود تيوفيلوس Theophilos (٨٢٩ — ٨٤٢م) من البوزنطيين إلى وَنَنَنْد بالقرب من قارص قطع سهيك ولد إسماعيل أو صالح (انظر Stephen Asolik ، جـ ٢ ، فصل ٥ ، ترجمة Dulaurier ، ص ١٧١) . وكان من نتيجة هذه الأعمال الباهرة أن أطلق الخليفة الواثق (٨٤٢ — ٨٤٧ م) يد إسحاق فى أرمينية ، إلا أن ذلك لم يدم طويلا لأن محمداً ولد خالد وخليفته هزم إسحاق وطرد الصنارية . وجاء فى أخبار الكرج أن أمراءهم الذين كانوا لا يرهبون الخلافة لبعدها عنهم ساعدوا محمداً على إسحاق كما ساعدوا حلفاءه وهم أهل كختيا والصنارية .

ثم حدث أخيراً فى عهد المتوكل أن أرسل بغا الكبير الشرابى التركى إلى أرمينية . وخرج بغا من دبيل إلى تفليس فى ربيع الأول عام ٢٣٨ ﻫ (خريف عام ٨٥٢ م) ثم أخذ يرقب المعركة من فوق التلال العالية بالقرب من صُغْدَبيل ، وهى تلال مَخَتَا التى إلى الشمال من إسَنى Isani أى صغدبيل (انظر وصف تفليس فيما يلى) .

ونفذ إسحاق من صفوف العدو ولكن « نَفّاطين »(قاذفات اللهب اليونانية) بغا أضرمت النار فى المدينة وحرق قصر إسحاق وأسر الترك والمغاربة ابنه عمرو وقطع رأس إسحاق وهلك خمسون ألفاً (؟) بسبب اشتعال النيران فى المدينة ؛ وأسر المغاربة من كان حياً من أهل المدينة وسلبوا من وقع منهم صريعاً . وكانت زوج إسحاق ابنة صاحب السرير (إمارة الآوار إلى الشمال من داغستان) فى صغدبيل التى كان يدافع عنها الخويثية (شعب صاصون انظر مادة « ميافارقين ») وقد أمّن بغا الخويثية على حياتهم على شريطة أن يلقوا أسلحتهم وأن يتابعوا حروبه فى اتجاه جَرْدَمَان وبَيْلَقان . (انظر الطبرى ، جـ ٣ ، ص ١١١٤ — ١١١٦ ؛ وانظر Thomas Artsruni ، جـ ٣ ، فصل ٩ — ١٠ ، طبعة Brosset ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٧٤ ، ص ١٤٠ — ١٥٠) . وورد فى كتابة كرجية بكنيسة أتنى Ateni أن بغا استولى على تفليس عام ٢٣٩ﻫ . (انظر Djawakhov : *Khrist. Vostok* سنة ١٩١٢ ، جـ ١ ، ص ٢٨٤) . وكان تخريب هذه الإمارة الإسلامية — موطن موالى الأمويين القدماء — غلطة يعز تداركها وقعت فيها الخلافة ، إذ كانت هذه الإمارة المركز الذى تجمع حوله الأهلون . ويروى المؤلفون العرب أن سلطان العرب

فى القوقاز بدأ فى الاضمحلال منذ ذلك العهد (انظر المسعودى ، جـ ٢ ، ص ٦٧ ؛ ياقوت ، جـ ٢ ، ص ٥٨) : واستدعى بغا من تلك البلاد بعد ذلك مباشرة : (انظر Brosset : كتابه المذكور ، جـ ١ ص ٢٦٦ — ٢٦٨ ، وانظر Thomas Artsruni). وكان بتفليس دار لسك الدراهم ظلت باقية حتى عام ٩٢٢ ميلادية . ومن المعروف أن السكة ضربت فى التواريخ التالية : ٢١٠ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٩٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ هـ : (انظر Tiesenhausen : *Monnaies des Khalifs orientaux*، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٧٣ ، وخاصة پاخوموف Pakhomov : كتابه المذكور) .

وأعان بجراط (٨٢٦ — ٨٧٦ م) الخليفة على إسحاق إلا أن الأسرة الشرقية لم تغنم من وراء ذلك ما كانت تأمله . فاستولت الأسرة المنافسة لها التى استدعيت من أبخازيا (راجع مدلول « خرثليا » فيما كتبناه آنفاً) على خرثليا . ويقول المسعودى الذى صنف كتابه عام ٣٣٢ هـ الموافق ٩٤٢ م (مروج الذهب ، جـ ٢ ، ص ٦٩ ، ٧٤) : « وأما نهر كُرّ فمبدأه من بلاد جرزان من مماكة جرجين (وهو من سلالة البجارطة الأبعدين وتوفى عام ٩٤١ م ، انظر Marquart ، ص ١٧٦) ومرّه ببلاد أبخاز (كذا) حتى يأتى ثغر تفليس » . وكان الكفار يحيطون سكان هذه المدينة من كل جانب ولكنهم مع ذلك لم يفقدوا شجاعتهم وكان عددهم كبيراً .

وتدخل أشوط Ashot (٨٨٥ — ٨٩٠ م ؟) موسس مملكة آرمينية البجراطية فى شئون خرثليا (Brosset ، جـ ١ ، ص ٢٧٠ ، تعليق رقم ١٢) ؛ وذكر المسعودى أن مسجد ذى القرنين (متسخيتا) كان مقر ملك جرزان (الطنبغى ، وقد كان ماركار بارعاً فى تحرير هذا الاسم إذ رده إلى اللفظ الأرمنى ممبغى وهو لقب كردى ، وممبغى أدل من ممفلى ، انظر Marquart : كتابه المذكور ، ص١٨٦) .

الساجية والسلارية والشدّادية

قامت فى آذربيجان فى ذلك الوقت أول أسرة إسلامية قبضت على أزمة الأمور مع خضوعها لحكومة بغداد ، ونعنى بها الأسرة الساجية (عام ٢٧٦ أو ٢٧٩ — ٣١٧ هـ ؛ انظر هذه المادة وانظر أيضاً R. Vasmer : *O monetakh Sadyidow Izwestia Obshc. izuch Azerb.* باكو سنة ١٩٢٧ ، رقم ٥ ، ص ٢٢ — ٥١) . فقد سار أبو القاسم يوسف لشد أزر المسلمين المنعزلين فى الشمال ، فوصل إلى تفليس عام ٩١٤ (؟) وكان أميرها يدعى جعفر بن على (انظر بعد) واستولى على قلعة أجترْمو وقلعة بچوزمة على مجرى أيورا Iora الأعلى (انظر Brosset ، جـ ١ ، ص ٢٧٥ ، تعليق ٢) . وتذكر أخبار الكرج حملة أخرى فيما بين عامى ٩١٨ و ٩٢٣ قام بها الساج واستولوا على مسجد ذى القرنين . ولا تذكر المصادر الإسلامية شيئاً عن هذه الحملة . وجاء فى أخبار الكرج بعد ذلك خبر ظهور السلارية (انظر هذه المادة) فى برذعة وآذربيجان .

بجراط الثالث وبجراط الرابع :

نستدل من تعدد الملوك على هذه البلاد « أنه قد غلبت عليها الفوضى » (Brosset) حتى جاء بجراط الثالث (٩٨٠—١٠١٤ ؟) فوجد خرثليا وأبخازيا وتاو (على نهر چورخ) وأردنُج . وفى عهده غزا فضلون الشدّادى (انظر هذه المادة) أرمينية ولكنه هزم على يد الكرج . وكان مسجد ذى القرنين مقر الملك على الدوام . ولكن الحكام كانوا يعيشون فى كوتايس (خُتَئِسِى) . وفى عام ١٠٣٠م (٤٢١ هـ) شن أشراف الكرج وكخثيا — يعاونهم جعفر أمير تفليس — الغارةَ على فضلون الگنجوى ، فلما مات فضلون احتال ليپرت أربليانى أمير ثريالث Thrialeth القوى على جعفر فأسره ، وثريالث هذه على المجرى الأعلى لنهر خرم ، ولم يطلق سراحه إلا بشفاعة الملك الحدث بجراط الرابع (١٠٢٧ — ١٠٧٢م) وكان غرضه ألا تقع تفليس فى يد ليپرت الشَغِب Liparit ، وأعيد جعفر إلى حكم تفليس ولكن الملك حاصرها بعد ذلك بسنوات . واستمر الحصار عامين صالح الملك فى نهايتهما جعفراً على غير انتظار بمشورة ليپرت . وبعد وفاة جعفر سلم شيوخ (بر) تفليس مفاتيح المدينة إلى بجراط فاحتل قلعة دار الجلال والدرجين : تسيء قلقن وثبور Thabor (انظر وصف تفليس فيما بعد) ، وخرب سكان حى إسّن Isan (على الضفة اليسرى لنهر كُرّ) الجسر فاضطر بجراط إلى ضربهم بالمجانيق.

الســلاجقة :

ظهرت جنود إبراهيم ينّال (بالكرجية بهرام لام) سنة ١٠٤٨ أول مرة فى باسيان Basian (پاسين Pasin على المجرى الأعلى لنهر الرّس) . وأغار السلاجقة فى سنة ١٠٥٣ (؟) على گنجة ولكن البوزنطيين حلفاء بجراط الرابع كروا عليهم فأنقذوا المدينة . وعند ذلك استدعى أهل تفليس بجراط من جديد ولكن البوزنطيين احتجزوه فى القسطنطينية ثلاث سنوات بدسائس ليپرت ، واستعاد بجراط بعد ذلك الجزء الأكبر من حصونه ، وفى هذا الوقت أغار ألپ أرسلان (١٠٦٣ — ١٠٧٩ م) على الكرج فجأة (Brosset ، جـ ١ ، ص ٣٢٦) . وفى العاشر من ديسمبر عام ١٠٦٨ سار ألپ أرسلان صحبة ملوك أرمينية وكخثيا (أغسرثن بن گـگيك من أسرة كوريكوز Korikoz [Chorepiscopi] التى حكمت من عام ٧٨٧ إلى ١١٠٥) وأمير تفليس لملاقاة بجراط . وقد تمكن من احتلال جميع خرثليا وذبح كثيراً من النصارى وأسر عدداً كبيراً منهم . وعوض الشدادية عما فقدوه فأعطيت تفليس ورستاو إلى فضلون الگنجوى وأعطيت آنى Ani إلى منوچهر بن أبى الأسوار ؛ وعاد بجراط إلى خرثليا فى ربيع عام ١٠٦٩ . وعسكر فضلون عند إسِن (وهى ضاحية على الشاطئ الأيسر) على رأس جيش عدته ٣٣ ألف مقاتل وعاث فى البلاد فساداً ، وأوقع بجراط الهزيمة بفضلون ففر مخترقاً كخثيا ولكنه وقع أسيراً فى يد أغسرثن ؛ وأطلق بجراط سراح فضلون بعد أن نزل عن عدة قلاع على نهر إيورا Iora كما نزل عن تفليس . وفى ذلك الوقت نودى برجل يدعى سئلربه (سيد العرب؟) أميراً على تفليس . وأفسد ألپ أرسلان هذا

التدبير ، إذ تمكن من إطلاق سراح فضلون : واتخذ جيورجي الثانى Giorgi II بن بجراط (حكم من ١٠٧٢ م إلى ١٠٨٩ م وعاش إلى عام ١١٢٥ م) مدينة كوتايس Kutais مقراً له ، واحتفظ أغسرثن بأملاكه فى كثخيا على أن يدخل فى الإسلام .

داود الثـانى :

وقامت النهضة فى عهد داود الثانى أغمشنبلى Aghamashanebeli (ومعنى هذا اللفظ المصلح) الذى تلقب بملك خرثليا وأبخازيا (١٠٨٩–١١٢٥ ؟) وأدخل فى بلاد الكرج من ممر اللان (دريال) أربعين ألف قفجاق (پولوفتسى) وخمسة آلاف عبد تنصروا : وقد عاون هؤلاء المتنصرة النزاعون إلى الحرب داودَ على الرغم من جموحهم ، فتمكن بفضلهم من القضاء على سلطان السلاجقة ، وامتنع عن أداء الخراج وأوقف هجرة الترك إلى بلاد الكرج ، وكانت تحدث فى مواسم . وزوج ابنته تمر من شروانشاه (انظر هذه المادة) أخسنان (واسمه بالكرجيه أغسرثن) وعدة من أقيانه .

الاستيلاء على تفليس عام ٥١٥ هـ (١١٢١ م) :

أنفذ محمود بن محمد السلجوقى (١١١٨ — ١١٣١ م) حملة على الكرج إغاثة لمسلمى تفليس . وقد اشترك فى هذه الحملة كل من نجم الدين غازى الأرتقى ودَبيس بن صدقة المزيدى (عرف باسم دربز Durbez فى أخبار الكرج) وأخو السلطان طغرل (صاحب أرّان ونقجوان) يصحبه أتابكة كُنْتُغْدى . ودخل هذا الجيش ثريالث ومنجليس فى الثامن عشر من أغسطس سنة ١١٢١ ، ولكنه منى بالهزيمة على يد داود ومن معه من القفجاق . وفى عام ٥١٥ هـ (١١٢١ — ١١٢٢ م) فتح داود تفليس عنوة لكى تصبح « أبداً دار الصنعة ومقر الملك لأبنائه » (Brosset ، جـ ١ ، ص ٣٦٥ — ٣٦٧ ، والإضافات ، جـ ١ ، ص ٢٣٠ ، ٢٣٦ — ٢٤١ ؛ وانظر ابن الأثير جـ ١٠ ، ص ٣٩٨ — ٣٩٩ ؛ كمال الدين : تاريخ حلب فى *Recueil des hist. des croisades* جـ ٣ ، ص ٦٢٨ ؛ ياقوت ، جـ ١ ، ص ٨٥٧) . ويقول المؤرخ العربى العَيْنى (١٣٦٠ — ١٤٥١ م) ، الذى اعتمد على مصادر لم يصل إلينا بعضها بأن تفليس قد أحرقت ونهبت ، ولكنه يخالف المصادر الأخرى التى تؤكد خبر المظالم التى اقترفها داود (Matth. of Edessa فى Brosset الإضافات جـ ١ ، ص ٢٣٠) فيذكر أن الملك قد احترم شعور المسلمين أكثر مما صنع الحكام المسلمون أنفسهم . ويقال أيضاً إن داود وعد بأن ينقش على السكة صوراً من القصص الإسلامى ، ومع ذلك فإن العملة التى سكها هذا الملك عليها صورة العذراء (Pakhomow : *Moneti etc.* ، ص ٧٧ — ٨١) . وكان من الضرورى اتخاذ الحيطة القصوى فى معاملة المسلمين ، لأن القتال بين المسلمين والنصارى كان كما جاء فى أخبار الكرج ، لا يزال على أشده (انظر Brosset ، جـ ١ ، ص ٣٨٠) .

بنو جعفر :

خلف بنو جعفر داود فى حكم تفليس ، ولسنا نعرف هل كانوا من العرب أو من الكرج الخلص ؟

وجاء في أخبار الكرج (جـ ١ ، ص ٣٦٧) أن المسلمين حكموا تفليس أربعمائة سنة ، بينما يذكر العينى أن بنى جعفر وحدهم حكموها مائتى سنة ؛ ومن المحقق أنه كان يحكم تفليس حوالى سنة ٣٠٠ هـ (٩١٢م) أمير يدعى جعفر [بن على] (انظر Brosset ، جـ ١ ، ص ٢٧٥) وضرب خلفته السكة فى تفليس . ولدينا دراهم للمنصور بن جعفر تاريخها عام ٣٤٢ وعام ٣٤٣ هـ باسم الخليفة المطيع لله ، وأخرى لجعفر بن منصور تاريخها عام ٣٦٤ و ٣٦٦هـ باسم الخليفة الطائع لله . وكان أمير تفليس فى عهد بجراط الرابع (١٠٢٧ — ١٠٧٢ م) يدعى جعفراً وقد استولى أبوه على أملاك كنيسة سويتى تسخولى Swcti — Tskhoweli فى متسخيتا ، وتسمى فى أخبار الكرج باسم « مُخَتْ گِورد جَفَرَ » ومخت گورد اسم موضع بالقرب من متسخيتا ؛ وكان يحكم تفليس خلال الأربعين سنة التى سبقت فتح داود هذه المدينة أحداث من أسرة جعفر حكم كل منهم شهراً على التوالى (انظر العينى) .

الملوك الأقوياء :

كان عهد دمترى (١١٢٥ — ١١٥٤ م) مسرحاً لحرب أهلية مع أسرة أربليانى Orbeliani وقد عاصره من الملوك المسلمين الأتابك إيلدگز (بالكرجيه إيلدگوز) فى آذربيجان ، وسلالة الشدادية فى آنى ، وظهير الدين شاه أرمن (١١٢٨ — ١١٨٣ م) فى خلاط ، والأمير صَلْتُق بن على فى أرزن الروم وهو الذى هزمه الكرج بالقرب من آنى عام ٥٤٨ هـ الموافق ١١٥٣ م (انظر ابن الأثير جـ ١١ ، ص ١٢٦ فى حوادث عام ٥٤٨ هـ [١١٥٧م] ؛ منجم باشى ، جـ ٢ ، ص ٥٧٧ ؛ Defrémery : *Fragments* ص ٤٠) وانتهز دمترى فرصة الزلزال الذى حدث فى گنجة عام ١١٣٩ ونقل الباب الحديدى المشهور لهذه المدينة إلى دير گلثى Gelathi (انظر Fraehn : *Mém. Ac. St. Petersbourg*، المجموعة السادسة *Sc. morales* جـ ٣ ، ص ٥٣١) ؛ وقد وصف ابن الأزرق ، مؤرخ ميافارقين (انظر هذه المادة) الحالة فى تفليس ، وقد كان زارها عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ، فقال إن المسلمين كانوا موضع الرعاية . وكان دمترى يذهب إلى الجامع فى يوم الجمعة من كل أسبوع ويجلس على دكة أمام الخطيب (انظر Amedroz : *Three Arabic MSS* بالمجلة الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ، ص ٧٩١) ؛ وقد يكون ابن الأزرق هو المصدر الذى أخذ عنه العينى

وظلت الدول الإسلامية التى حول الكرج على حالها فى عهد جيورجى الثالث (١١٥٦ — ١١٨٤م) وقام هذا الملك بعدة حملات شديدة على أرزن الروم وآنى ودوين ونقجوان وگنجة وبرذعة وبيْلَقان ، كما ذهب إلى دربند لمساعدة ابن عمه شروانشاه أخستان ابن تمر عمة جيورجى (انظر Brosset جـ ١ ، ص ٣٨٣ — ٤٠٣ ، والإضافات ، جـ ١ ، ص ٢٥٣ — ٢٥٧ ، ٢٦٦ ؛ ابن الأثير فى حوادث سنة ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٩ ، ٥٦١ ، ٥٦٩) :

وكان عهد تمر (١١٨٤ — ١٢١١ أو ١٢١٢ م) « شمس خرثليا » أزهى العهود فى تاريخ الكرج ،

إذ كانت البلاد مقبلة من بعد على محن قاسية . وأجبرت مملكة الكرج المسيحية أمراء السلاجقة على قبول الصلح وبذلك اتخذت خطة الهجوم وأحاطت نفسها بأقيال من المسلمين . وكان لثمر شأن هام فى إنشاء إمبراطورية كومنينوى Comnenoi بأطرابزندة (انظر Kunik : *Osnov. Trapez. imperii v 1204,* *Uchen. ap. Akad. Nauk* ، ١٨٥٣ ، جـ ٢ ، ص ٧٠٥ — ٧٣٣) . وأوقعت جنودها الذين خرجوا من ناحية أرزن الروم وأرزنجان الهزائم بالإيلدگيز فى آذربيجان . وجاء فى كتاب « سلسلة النسب الصفوية » (برلين سنة ١٨٤٣ ، ص ٤٣ ؛ وانظر Khanykow : *Mél. Asiatiques* ، جـ ١ ، سنة ١٨٥٢ ، ص ٥٨٠ — ٥٨٣) ما يؤيد نهب الكرج أردبيل (انظر Brosset ، جـ ١ ، ص ٤٦٩ — ٤٧٣) . وجاء فى أخبار الكرج أيضاً فى حوادث عام ١٢١٠ — ١٢١٢ م خبر حملة اكتسحت شمال فارس حتى رَمْجار Romguaro بالقرب من نيسابور إلا أن أخبار هذه الحملة فيما بعد غزوة تبريز ضرب من الخيال (Brosset ، جـ ١ ، ص ٤٦٩—٤٧٣) . ولم تدم غلبة الكرج على الرغم من انتصارات القائدين زخارى وإيوانى Iwané الباهرة وهما ينتسبان إلى بيت مخرگردزل Mkhargárdzel وهو بيت أرمنى من أصل كردى (انظر Brosset ، الإضافات *Add.* جـ ١ ، ص ٢٦٧) ولم تحتفظ الملكة ثمر من كل هذه الفتوح إلا بمدينة قارص (انظر Brosset ، جـ ١ ، ص ٤٦٧). أما فى داخل البلاد فقد كان ازدياد سلطان أمراء الإقطاع (جوخو) يتطلب من الملكة عناية واهتماماً ؛ وتغلغلت فى الكرج العادات الإسلامية ، فقد تلقب القائد إيوانى بالأتابك وهو من ألقاب السلاطين (Brosset ، جـ ١ ، ص ٤٧٤) . وسمعنا بخبر فتنة قام بها گزان Gozan بن أبى الحسن أمير تفليس وخرثليا فى عهد ثمر : أيكون هذا الأمير من سلالة بنى جعفر ؟

المغول :

جبى جيورجى الثالث لشا بن ثمر (و « لشا » فى لغة الأبخاز معناها جليل) الذى حكم من سنة ١٢١٢ — ١٢٢٣ م الخراج من گنجة ونقجوان وأرزن الروم (كرنوكلاك Karnukalak) وخلاط ، ولكن جند سُبتاى وچوبه من المغول (باللغة الكرجية سُبا Suba وإيامه أو جُوْبَه) ظهرت فى فارس عام ٦١٧ هـ (١٢٢٠ م) وأوقعت الهزيمة بالكرج مرات ، وتعد أخبار الكرج الهزيمة التى حدثت عند بِرْدُج إيذاناً بإدبار الحظ عن جيوش الكرج ، وكانت قبل ذلك لا تقهر ، (انظر Brosset ، جـ ١ ، ص ٤٩٣) ؛

وتوفى جيورجى فجأة ، فخلفته على العرش أخته رُسُدَن Rusudan (١٢٢٣ — ١٢٤٧ م) وهى التى يعرفها المسلمون باسم « قيزملك » أى الملكة العذراء ، وكانت أميرة حسناء عابثة طلب يدها جيرانها من المسلمين (Brosset ، جـ ١ ، ص ٤٩٥) . واختارت مغيث الدين طغرل صاحب أرزن الروم السلجوقى وطغرل تكتب باللغة الكرجية أرثل Orthul وقد تنصر طاعة لأبيه ؛

ووصف ابن الأثير هذه الحادثة بقوله « حادثة غريبة لم يوجد مثلها » (ابن الأثير ، جـ ١٢ ، ص ٢٧٠) ؛ وقالت هذه الملكة فى رسالة لها إلى البابا إينوسانت الثالث Innocent III ، الذى اعتلى الكرسى البابوى بروما فى عام ١٢٢٤ أن غزوة المغول كانت حادثة عابرة ، ولكن عدوا جديداً يقف على الأبواب ؛

وهزم جلال الدين خوارزمشاه أهل الكرج عند گَرْنى فى شعبان عام ٦٢٢ هـ الموافق أغسطس عام ١٢٢٥ (ابن الأثير ، جـ ١٢ ، ص ٢٨٣ ؛ النسوى ، طبعة Houdas ، ص ١١٢ ؛ Brosset ، جـ ١ ، ص ٣٠٩) ، وأخذشلوه قائدهم أسيراً؛ add ويذكر الجوينى أنه أسر هو وأخوه (الجوينى ، جـ٢ ص ١٥٩) ؛ وسقطت مدينة تبريز فى التاسع من شهر مارس عام ١٢٢٦ بسبب خيانة الفرس الذين كانوا يعيشون فيها . ويذكر الجوينى أن جلال الدين أبقى على حياة الأهلين وسمح لهم بالانسحاب إلى أبخازيا ولكنه هدم جميع معابد النصارى . على أن ابن الأثير يقول إن المدينة أخذت « عنوة وقهراً من غير أمان » وقتل جميع الذين رفضوا الإسلام ؛ ويؤيد النسوى أيضاً (ص ١٢٢) خبر مقتل جميع الكرج والأرمن الذين كانوا فى تفليس (Brosset ، جـ ١ ، ص ٥٠٤ — ٥٠٧) . وعين الوزير شرف الملك والياً على هذه المدينة ، وعندما ذهب هذا الوالى إلى مشتاه فى گنجه ، عاد الكرج إلى تفليس وأحرقوها لأنهم أدركوا أن ليس فى وسعهم الاحتفاظ بها (النسوى ، ص ١٢٥) . ولم يعد جلال الدين ، الذى كان مشغولا فى جهات أخرى ، إلى بلاد الكرج إلا فى عام ١٢٢٨ عندما شتت فى مندُر Mindor (معناها فى اللغة الكرجية حقل) بالقرب من لوريه Loré شمل جيوش كبير القواد إيوانى ، وكانت هذه الجيوش شعوباً شتى من الكرج واللان والأرمن وشعب السرير (وهم أوار داغستان) واللكز Lakz والقفجاق والسون Swan والأبخـاز والجنّيت (جأنُ — إتْهى ، انظر مادة « لاز ») وأناس من الشام وآسية الصغرى (انظر الجوينى ، جـ ٢ ، ص ١٧٠) . وجاء فى أخبار الكرج (Brosset ، جـ ١ ، ص ٥١٠) أن جلال الدين ارتكب مظالم جديدة فى تفليس عقب انتصاره فى بُلْنيس (مندُر ؟) ؛

غزوة المغول الثانية :

اختفى جلال الدين من الميدان عام ٦٢٨ هـ (أغسطس ١٢٣١) ولكن من بقى من الخوارزمية أثاروا القلاقل فى القسم الشرقى من بلاد الكرج وألزموا أمراء الإقطاع حصونهم . وكانت تفليس لا تزال فى أيدى رَسُدَن عندما دخل مغول جُرْمَغان الكرج عن طريق گنجة عام ١٢٣٦ (Brosset جـ١ ، ص ٣٣٣) وجاء فى كتاب (d'Ohsson جـ ٣ ، ص٧٥) أن ذلك حدث عام ٦٣٢ هـ الموافق ١٢٣٥م؛ وتركت رُسُدن تفليس إلى كوتايس ، ثم أحرق والى تفليس المدينة (Brosset ، جـ١ ، ص ٥١٤ : « وهكذا دمرت مدينة تفليس ») ؛

واحتل النوئين Noin البلاد ورمموا مدينة تفليس . وترد فى أخبار الكرج دائما أسماء أربعة من هؤلاء النوئين هم : چرمغان ، وچغبر ، وأيوسر Ioser

وبچوى : وانحصر سلطان رسدن فى وادى ريونه Rion .

وغير المغول نظام البلاد السياسى ، فألزموا الكرج بخدمتهم ، وسيروهم لمحاربة غياث الدين سلجوق الروم والإسماعيلية فى «ألموت» وبغداد وغير ذلك . وقسمت البلاد إلى ستة تومانات ووزع بين النوئين إقطاع أمراء الكرج (مثور mthawar) التى أصابها التغيير . واضطر أعيان البلاد إلى الذهاب إلى باتوخان ثم إلى الخان الأكبر فى منغوليا حيث مكثوا سنوات . وهكذا أخرج من البلاد ولى العهد داود ويعرف فى اللغة المغولية باسم « نارن » أى « الجليل » وحاول إگارسلان (Brosset جـ ١ ، ص ٥٤٢) أن يجمع البلاد ضد المغول (ولم يكن يعوزه إلا لقب الملك) ولكن المغول أثاروا عليه داود بن جيورجى لشا الذى توج فى متسخيتا . وكان عليه أيضاً أن يذهب إلى باتو وإلى قره قورم . وورد ذكر « الداودين » بين من حضر إلى قورلتاى گويوك خان عام ٦٤٣ هـ الموافق ١٢٤٥ م (انظر الجوينى ، جـ ١ ، ص ٢٠٥ ، ٢١٢ ، رشيد الدين ، طبعة Blochet ، ص ٢٤٢) ؛ وقد عادا إلى الكرج بعد ارتقاء منكگه العرش (١٢٤٨–١٢٥٩ م) واشتركا معاً فى الحكم بادئ الأمر .

وكان هولاكو لا يميل إلى داود نارن ففر هذا إلى أبخازيا ؛ وجاء فى أخبار الكرج أن البلاد انقسمت إمارتين بسبب ذلك (Brosset ، جـ١ ، ص٥٤٦) ؛ وكان بالكرج الشرقية قيلان : باتوخان من القوقاز ، وكان برغب فى بسط سلطانه على الكرج ، ثم إيلخانية فارس الذين أيدوا احقهم فى حكم الكرج ؛ وقد ضاق داود بن لشا بخوجه عزيز صاحب خراج المغول (رشيد الدين ، طبعة Quatremère ، ص ٣٩٥ ، ويسميه أحد حكام الكرج) ، لابتزازه الأموال ففر إلى ابن عمه . واحتل النوئين أويرات أرغون ، مدينة تفليس . ولم يتم الوفاق بينهما إلا عندما اشترك داود بن لشا مع هولاكو فى قتال جيوش بركه ، خليفة باتو ، الذى فتح شروان عام ١٢٦٢ (d'Ohsson جـ ٣ ، ص ١٨٢) . وفى عهد أباقا ، عاد بركه إلى ما وراء القوقاز ثم وصل إلى تفليس حيث قتل كثيراً من النصارى عام ١٢٦٦ (المصدر السابق ، ص ٤١٨) .

وخلف داود بن لشا ولده ديمترى الثانى (١٢٧٣ — ١٢٨٩) الذى اشترك فى الحروب المتعددة التى شنها أباقا وأحمد . وفى عهد أرغون صودرت أموال ديمترى وقطع رأسه بعد أن جلد فى أردو . ويطلق عليه الكرج اسم « ثوداده بولى » Thaw-Dadeboli أى الذى ضحى برأسه .

وقد أقام المغول عدة ملوك ثم خلعوهم ؛ وعبثا حاول داود السادس (١٢٩٢ — ١٣١٠) أن يتفاوض مع خان بيت باتو (أتخه Otakha = تختغو) ولم يجد بداً من أن يرسل إلى غازان وفداً من جاثليق الأرثوذكس وقاضى تفليس (Brosset ، جـ ١ ، ص ٦١١) . وهذا يدلنا على مدى انتعاش الإسلام نتيجة لاعتلاء غازان العرش ؛ وظل أهل الكرج يشتركون فى جميع حروب المغول ولم

ينجهم هذا من الاضطهاد (انظر فعال النوئين نوروز المسلم فى عهد غازان ، Brosset ج ١ ، ص ٦١٧) أو الإكراه على ترك دينهم (مثل ما حدث بعد حملة جيلان عام ١٣٠٧) .

جيورجى الخامس :

ارتقى جيورجى الخامس برتسقنو اله(Brtskinwale أى الجليل) العرشَ (١٣١٦ — ١٣٤٦ م) بعد وفاة ألجايتو (١٣١٦) فى رعاية الأمير چوبان، وانتهز جيورجى فرصة القلاقل التى حدثت فى السنوات الأخيرة من حكم الإيلخانية وعمل على طرد المغول : فاستأصل شأفة الثوار وذهب بجيشه إلى إمريثيا Imerethia . ووحد تحت سلطانه جميع بلاد الكرج حتى سپر Sper (الآن إسپر Ispir) والبلاد التى تمتد من نيكوفسيا Nikophsia ، التى تبعد نحو خمسة عشر ميلا من سُخوم على البحر الأسود ، إلى دربند .

تيمور :

دخل تيمور معترك السياسة فى عهد بجراط الخامس الطويل (١٣٦٠ — ١٣٩٥ م) ويقول المؤرخ الرسمى لهذا العهد إن حملته على الكرج كانت جهاداً ، فقد خرج تيمور من قارص شتاء عام ٧٨٨ هـ الموافق ١٣٨٦ م (ظفر نامه ، ج ١ ، ص٤٠١) ، وكان بجراط معتصماً فى قلعة تفليس، ولكن المدينة سقطت فى يد تيمور ووقع الملك والملكة فى الأسر : وورد فى كل من أخبار الكرج وكتاب ثوماس المتسوفى Thomas of Metsoph (Nève : *Exposé* ، ص ٣٧) خبر ارتداد الملك عن دينه ، بيد أن ذلك كان خدعة بارعة مكنته من القضاء على اثنى عشر ألفاً من جنود تيمور واستعادة أملاكه. وخلفه على العرش ولده جيورجى عام ١٣٩٥ م . ولم ترد فى كتاب « ظفرنامه » (ج ١ ص ٧٠٥ ، ٧٢٠) تفاصيل هذه الحوادث . ولم يذكر فى حوادث عام ٧٩٦ هـ (١٣٩٤ م) إلا خبر إرسال أربعة قواد إلى إقليم آخال تسيخه (أخسخه، انظر هذه المادة) لتطبيق « قانون غزا » . وعاقب تيمور بنفسه أهل الكرج المعروفين باسم «قرهقالقانلق» (ذوى الدروع السوداء، وهم الكرج من أهل الجبال، والبشاو والخِو سور) ثم عاد إلى شكّى (انظر هذه المادة) بطريق تفليس . وفى عام ٧٩٨هـ (١٣٩٥م) تحالف الكرج مع سيدى على الشكى (انظر هذه المادة) وهزموا جنود ميران شاه التيمورى الذى كان يحاصر ألنجق بالقرب من نقجوان وأطلقوا سراح طاهر جلاير وكان سجيناً فيها (المصدر السابق، ج ٢ ، ص ٢٠٣) : وظهرت عاقبة هذا الحادث فى شتاء عام ٨٠٢ هـ (١٣٩٩ م) عندما استولى تيمور على شكى، فإنه خرب ممر خِمشا (؟) الكثير الغابات بلا رحمة ، وهذا الممر كان على الأرجح فى كخثيا الشمالية ، وكان به إقطاع لأسرة خمشية عند مترلى إلى الشرق من ثيونى (Brosset ، ج ٢ ، ص ٤٦٤) . وسار تيمور فى ربيع عام ١٤٠٠ إلى تفليس وطلب من الملك جيورجى (گرگين) أن يسلم سلطان طاهر ، ولكنه لم يتلق رداً شافياً فخرب البلاد عن آخرها (المصدر السابق ، ج ٢ ، ص

٢٤١) وأقيم فى تفليس حامية خراسانية ، ولكن جيورجى اعتصم ثانية بالجبال . وقد خضع أمير كرجى يدعى جانى بك من تلقاء نفسه لتيمور ، واستولى تيمور على قعلة زَريت (؟) وتعقبت جنوده جيورجى وخربت فى طريقها سوانشيا . وذهب جيورجى إلى بلاد الأبخاز وأعاد طاهراً إلى آسية الصغرى ، وعرض جيورجى على تيمور أن يؤدى الخراج وذلك بتوسط رجل اسمه إسماعيل (Brosset ، جـ ١ ، ص ٦٦٨) . فقبل تيمور ذلك ثم رجعت بلاد إيوانى الكرجى (أتابك سمتسخه) إلى الإسلام ، بينما نهبت بلاد القره قالقانلق ، واستراح تيمور شهرين فى مصيفه فى ميگ گول (الألف بحيرة) بالقرب من قارص ، ثم أرسل جنوده لمقاتلة الكرج الذين تجمعوا فى فرسگرد (فنسكرت على المجرى الأعلى لنهر شوْرخ ؛ المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص٢٥٠) . وعاد تيمور عام ٨٠٤ هـ (نهاية عام ١٤٠١م) إلى ماوراء القوقاز ماراً بطريق سيواس وبغداد وتبريز . وذهب عماله (محصل) لجباية الضرائب (ساو وخراج وجزية) من جيورجى فأرسلها جيورجى صحبة أخيه. ومنح تيمور الأمان لجيورجى على شريطة أن يمده بالجنود وأن يحسن معاملة المسلمين (المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٧٩) ؛ وفى صيف عام ٨٠٤ هـ (١٤٠٢ م) خرج تيمور من قره باغ إلى ميگ گول وانتزع حصن تُرتم من كُرْجيك عامل تبغى (؟) .

وعاد تيمور إلى أرزن الروم عام ٨٠٥ هـ مصمماً على عقاب جيورجى لأنه لم يحضر لتهنئته بانتصاره على بايزيد . ووصل إيوانى بن أق بغا إلى ميگ گول يحمل الهدايا كما فعل كستانديل (قسطنطين) أخو جيورجى ، وكان فى ذلك الوقت على غير وئام مع أخيه (المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص ٥١٢) . وذهب الشيخ إبراهيم الشروانى لتقدير دخل بلاد الكرج وخرجها (المصدر السابق جـ ٢ ، ص ٥٢١) وأرسل جيورجى هدايا أخرى إلى تيمور ، ولكنه أبى أن يقبلها وطلب منه أن يحضر بنفسه ، وحاصر تيمور عام ٨٠٦ هـ (أغسطس عام ١٤٠٣) حصن كورتين المنيع وكان يدافع عنه « نتزَال » أو « نتزْوَال » (ورد اسم الحصن فى أخبار الكرج برثويس على نهر الگيت) واستولى عليه فى تسعة أيام (المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٢٤ — ٥٣٢) .

وخرب الجند بعد ذلك أطراف بلاد الكرج إلى حدود بلاد الأبخاز وهى نهاية هذه المملكة ، ودمر الجند سبعمائة مدينة وقرية ، وقد أطنب مؤرخ تيمور فى وصف ما قاموا به من قتل وتخريب (جـ ٢ ، ص ٥٣٦) ووقف تيمور عند هذا الحد نزولا على رأى المفتى والعلماء بأن فى الوسع منح الأمان لأهل هذه البلاد ، وأرسل أهل الكرج إلى تيمور ألف تنگه من الذهب ضربت باسم تيمور وألف حصان وياقوتة زنتها ١٨ مثقالا ، إلى غير ذلك .

واخترق تيمور تفليس ، وخرب جميع أديرتها وكنائسها وذهب إلى بيلقان فى شتاء عام ١٤٠٣ — ١٤٠٤ م ؛ وقد أقطعت جميع البلاد من بيلقان إلى

أطرابزندة — للأمير خليل ميرزا (المصدر السابق جـ ٢ ، ص ٥٤٥) .

بعد عهد تيمور

ويستدل على الفوضى التى سادت البلاد نتيجة للتخريب الذى قام به تيمور من ذلك الفصل من أخبار الكرج الذى وردت فيه بعض الإشارات الموجزة عن عهود الذين خلفوه . وتذكر المصادر الإسلامية (مطلع السعدين ، *Notices et extraits* جـ ١٤ ، ص ٢٣٥ ؛ ميرخواند ، انظر Defrémery : *Fragments* ص ٢٤٥) خبر حملة شنها الشيخ إبراهيم الشروانى ، صديق آل جلاير على قره يوسف القره قويونلى . واشترك فيها كستانديل ملك كرجستان . واندحرت جيوشهما شمالى نهر الرّس ، وقتل قره يوسف كستانديل بيده ، وكان ذلك عام ٨١٥ هـ (١٤١٢ — ١٤١٣) ، وهلك فى هذه الحرب ثلثمائة من أشراف الكرج « أزناوئور » (وأزن بالأرمينية معناها « شعب ») . ووَخُشْت هو المؤرخ الوحيد الذى يقول إن قسطنطين كان ملكاً وإنه : وفى عام ١٤١٤ م . وأغار قره يوسف عام ١٤١٣ (١٤١٦ ؟) على إقليم آخال تسيخه بدعوة من الفرس (المسلمين) وأعمل التخريب فيه Thomas of Metsoph ؛ انظر Nève : كتابه المذكور ، ص ٩٦ ؛ Brosset : *add.* جـ ١ ، ص ٣٩٩) .

وورد فى أخبار الكرج أنه لم يقم فى ناحية من نواحى البلاد من يواسى جراحاتها بتدبير الأمور حتى ارتقى إسكندر العرش (١٤١٣ — ١٤٤٢ م) ، فقد قام هذا الملك بطرد المغيرين تدريجاً ثم رمم كنيسة سويتى تسخولى فى مسخيتا ورمم الحصون .

والراجح أن الإسكندر هو الذى أوفد الرسل الكرج الذين احتفوا بشاهرخ عام ٨٢٣ هـ (١٤٢٠ م) فى قره باغ (انظر ميرخواند فى Defrémery : كتابه المذكور ، ص ٢٥١) ووصل شاهرخ إلى سُمخيتا عام ٨٤١ هـ (١٤٣٧ م) فأرسل إليه الإسكندر الهدايا الثمينة ، وبعد ذلك ترك ابن تيمور بلاد الكرج . وفى عام ١٤٤٤ (٨٤٨ هـ) أغار جهان شاه القره قويونلى على آخال تسيخه (انظر Brosset جـ ١ ، ص ٦٨٣) . وروى توماس المتسوفى Thomas of Metsoph أن جهان شاه استولى على تفليس عام ١٤٤٠ (انظر Néve ، ص ١٤٩) .

تقسيم بلاد الكرج :

زاد غموض الروايات الكرجية لهذا العهد حتى أصبح من العسير علينا أن نتفهمها (Brosset جـ ١ ، ص ٦٧٩ — ٦٨٩) . لأن تاريخ وَخُشْت الذى يصحح أخبار الكرج ويكملها يتفق أكثر من غيره وروايات المؤرخين المسلمين . وهو يبدأ من عهد قسطنطين الثالث (١٤٦٩ — ١٥٠٥) ، وقد كانت بلاد الكرج فى أيامه مقسمة ثلاث ممالك كبرى (Brosset القسم الأول من الجزء الثانى ، ص ١١ — ١٨ ، ١٤٧ ، ٢٠٨ ، ٢٤٩) هى : خرتلبا على نهر الكُرّ (بالكرجية متكور) وعاصمتها تفليس ، وإمريثيا على نهر ريونه وعاصمتها كوتايس ، وكخثيا على نهر ألَزَن وكانت عاصمتها گريمى (بالفارسية گريم) ثم انتقلت إلى تلاو ، ويضاف إلى ذلك أن أتابك سمتسخه ، وعاصمها آخال تسيخه ، ثار وأسس

إمارة ساتبگو المستقلة ؛ وتتألف من سمتسخه على المجرى الأعلى لنهر الكُرّ ، وكلرجثيه على نهر شوُرخ ، وقد دخل أمراؤها الإسلام منذ عهد منوچر الثالث (صفر پاشا عام ١٦٢٥ ؛ Brosset ، جـ ٢ ، ص ٢٢٨) ؛ واستقل عدد من أمراء البلاد عن إمريثيا ، وهم : گوريل گوريا ، وددين منغرليا ، وگلونى فى السوان (انظر مادة « أبخاز ») وعكرت صفو البلاد فى عهد قسطنطين الثالث فى خرثليا الغزوة التى قام بها بجراط الثانى صاحب إمريثيا .

الآق قويونلى :

ظهر وقتذاك أوزون حسن وكان له شأن فيما وقع من الحوادث ، ويقول منجم باشى (جـ ٣ ، ص ١٦٠) إن أوزون ذهب إلى بلاد الكرج لأول مرة عام ٨٧١ هـ (١٤٦٦ م) وأطلق سراح الأسرى المسلمين واستولى على قلعة چماقار (؟) ؛ وقد حالت الفتن دون استيلائه على آخال تسيخه ولكنه عاد إلى مهاجمتها عام ٨٧٧ هـ (١٤٧٢ م) ؛ وخلع الملك بكنزاتى (تقرأ بجراط الثانى صاحب أمريثيا) وأسر من الكرج ثلاثين ألف رجل . ويذكر وَخُشْت أن قسطنطين سلم تفليس لأوزون حسن ليمنع بجراط من الاستيلاء عليها : وترك أوزون حامية بتفليس ولكنه عهد بحكمها إلى قسطنطين (Brosset ، جـ ٢ ، ص ١٣ ، ٢٥) ؛ وفى « تاريخ أمينى » أن الوالى الذى تركه أوزون حسن عليها اسمه صوفى خليل بك ، وقد ظل بها إلى وفاة أوزون عام ١٤٧٨ أى عندما استرد الكرج المدينة .

وأغار سلطان يعقوب الآق قويونلى على سمتسخه فى خريف عام ٨٩١ هـ (١٤٨٦ م) لتأديب الأتابك قور قواره ؛ وأرسل يعقوب فى العام التالى صوفى خليل بك ليفتح بلاد الكرج ؛ وبدأ التركمان فى بناء حصون آغجه قلعه وگاوزانى على المجرى الأدنى لنهر دبده (بورچله) فى الموضع المشرف على مداخل بلاد الكرج من الجنوب (انظر جغرافية وخشت) ؛ وانسحب كستانديل (قسطنطين الثالث) من تفليس ؛ وشرع صوفى خليل فى حصارها مستعيناً بالإمدادات التى وصلته فى الشتاء ؛ واستولى بادئ الأمر على قلعة كُجبر (كُجُرى إلى الجنوب من تفليس) ؛ وقتل من المسلمين خلق كثير فى القتال الذى دار حول تفليس ، ولكن ولى أغا إشكچى أغاسى استولى على المدينة فى الثالث من ربيع الأول عام ٨٩٤ الموافق ١٤٨٩ م (انظر التاريخ الذى لم ينشر عن عهد يعقوب وعنوانه « تاريخ أمينى » ، مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس ، رقم ١٠١ ، ورقة ١٠١-١٠٥ ، ١٥٥ - ١٥٩) ؛ وتؤيد أخبار الكرج (Brosset ، جـ ٢ ، ص ٣٢٦ - ٣٢٧) كثيراً من تفاصيل هذه الحوادث ولكنها تنكر خبر الاستيلاء على تفليس ، وتضيف إلى ذلك أن أهل إقطاع سببرَاثيانو الذى يعرفه المسلمون باسم « برات ايلى » الذى على نهر ألگت Alget قد أوقعوا الهزيمة بالتركمان .

الصفويون :

أغارت فصيلة من جيش إسماعيل بقيادة خادم بك على بلاد الكرج عام ٩٠٧ هـ (١٥٠١ م ؛ انظر Dorn نقلا عن شاهنشاه نامه) . وأنفذ رَمَز ابن داود الثامن بعثة إلى إسماعيل الأول فأوقفت غزوة ديو سلطان عام ٩٢٦ هـ الموافق ١٥٢٠ م (انظر حبيب السير ، طبعة بومباى جـ ٣ ، جـ ٤ ، ص ٩٢) . وفى سنة ٩٢٩ هـ (١٥٢٢ — ١٥٢٣ م) استولى رأس البيت الصفوى على قلعة آغجه وسلمت له قلعة تفليس بعد أن بذل بعض الوعود ، وقد عبث بحرمة الكنائس وابتنى مسجداً عند ركن الجسر (انظر وخشت فى Brosset ، القسم الأول من المجلد الثانى ، ص ٢٣) ، ولا يزال هذا المسجد قائماً على الضفة اليمنى .

ويذكر إسكندر منشى أربع حملات كبيرة أنفذها الشاه طهماسب على بلاد الكرج . وقد استولى طهماسب على تفليس عام ٩٤٧ هـ (١٥٤٠م) وخضع واليها من قبل لهراسب الأول للفرس ودخل فى الإسلام . ثم استولى على قلعة برتيس (برثويس؟) (انظر عالم آرا ، طهران ، سنة ١٣١٤هـ ، ص٦٣). وكانت الحملة الثانية فى عام ٩١٣ هـ (١٥٤٦ م) عندما وفد أمراء الكرج لتقديم فروض الطاعة لطهماسب فى شُوَرْگِل بالقرب من گُمْرى (Leninakan = Alexandropol). وخرجت الحملة الثالثة عام ٩٥٨ هـ (١٥٥١ م) من شكى تلبية لطَلَب الأتابك كيخسرو بن قُرقُره (قورقوره) الذى شكى من المظالم التى أوقعها به لهراسب (تسمه إسكندر منشى لوارصاب ، ولكن هذا الاسم إيرانى وهو لهراسب ، انظر مرآة البلدان) .

ويذكر إسكندر منشى (عالم آرا ، ص ٦٥) أن الشاه طهماسب قد استولى بمقتضى معاهدة الصلح التى عقدت بين الترك والفرس عام ٩٦١هـ (١٥٥٣م) على بلاد مَسْق (مسخى = سمتسخه) وعلى كارتيل (خرثليا) وكاخت ، بينما استولى سلطان سليمان على بلاد باشى آچيق (ذو الرأس العارية ، وهو لقب ملك إمريثيا) وعلى دادبان وگوريان (كوريا) حتى أطرابزنده وطرابلس (تيره بولى) . واستمر لهراسب الأول فى مناوشة تفليس مما أدى إلى قيام الحملة الرابعة . وتم الاستيلاء على برات إيلى (سبراثيانو Sabarathiano) وگورى وأتنى Ateni وهلك الملك نفسه فى هذا القتال . ويقول وخشت إن هذه الحملات الأربع حدثت عام ١٥٣٦ ، ١٥٤٨ ، ١٥٥٣ ، ١٥٥٨ على التوالى . ويقول بروسيه Brosset ، القسم الأول من المجلد الثانى ، ص ٤٥٢) إن هذه التواريخ مرجحة لأنها تتفق تماماً وأحداث الحرب بين الترك والفرس .

وسادت القلاقل البلاد فى عهد الملك سويمون الأول Swimon I (١٥٥٨ — ١٦٠٠ م) ابن لهراسب الجموح ، وهزمه الفرس ، وخلفه أخوه داود خان الذى اشترى العرش بالارتداد عن دينه . وسَجن سويمون فى قلعة ألَمَوُت وأطلق إسماعيل الثانى سراحه عام (١٥٧٦ — ١٥٧٧ م) لوقف عدوان العثمانيين .

الحكم العثمانى : (١٥٧٨ — ١٦٠٣ م) :

توغل العثمانيون فى بلاد الكرج من طريق سمتسخه تحت إمرة مصطفى لاله پاشا عام ١٥٧٨ ، وذلك فى عهد الشاه خدابنده الضعيف ، واستولوا على تفليس التى فر منها داود خان ، وزود الترك تفليس بحامية من مائتى رجل ومعهم مائة مدفع ؛ وولى محمد بن فرهاد پاشا على سنجق (پاشالق ؟) تفليس (انظر Hammer : *Gesch. des Osman. Reiches* جـ٢، ص ٤٨٣) وقد حولت كنيستان فى هذا السنجق إلى مسجدين . وفى شهر أكتوبر وضعت حامية تركية فى گورى وولى عليها سويمون بعد أن جعلت سنجقاً ؛ وجاء مصطفى پاشا إلى أرزن الروم ، فقتل أزدمر پاشا إمام قلى خان بن شمخال وحاصر سويمون مدينة تفليس . وكان حسن پاشا يزود الحامية بالمؤن (المصدر السابق ، ص ٤٨٩) بيد أن القتال استمر حول المدينة ؛ وفى عام ١٥٨٠ وصل سنان پاشا سر عسكر الجديد إلى تفليس وعين أحد أبناء لهراسپ بكلر بك ، وكان قد أسلم وتسمى باسم يوسف (؟) وحاول سويمون التقرب إلى الترك ولكنه باء بالفشل ؛ وغادر محمد بك أرزن الروم فى شهر أغسطس ١٥٨٢ ليزود تفليس ببعض المؤن ، ولكن الفرس والكرج أوقعوا به الهزيمة عند گورى ؛ وفى ديسمبر عام ١٥٨١ خرج فرهاد پاشا على رأس حملة جديدة ليوطد أقدام العثمانيين فى المدن التى احتلوها ؛ وذهب رضوان پاشا إلى تفليس عام ١٥٨٤ ؛ وانحاز داود خان إلى الترك بعد أن فكر فى الأمر مليا ؛ وهاجم سويمون رضوان ولكن بلا جدوى ؛ وتمرد جند فرهاد پاشا من الإنكشارية عند آخال كلكى فاضطر إلى الانسحاب؛ وحصل العثمانيون من الفرس بعد حملتهم على تبريز عام ١٥٨٥ (انظر هذه المادة) على آذربيجان وما وراء القوقاز بما فيها بلاد الكرج ، وذلك بمقتضى المعاهدة التى عقدت فى الحادى والعشرين من شهر مارس عام ١٥٩٠ (انظر أخبار تراتيل مشكى من ١٥٥٩ — ١٥٨٧ فى تكيشويلى : كتابه المذكور ، ص ١٨٣ — ٢١٤ ؛ von Hammer ، جـ ٢، ص ٤٨١—٤٩٧، وترجمها Brosset وشرحها فى القسم الأول من المجلد الثانى ص ٤١١ — ٤١٩) ؛ وأهم المصادر التى استقى منها فون هامر von Hammer هو كتاب « نصرت نامه » لمؤلفه على (يناير ١٥٧٨ — يناير ١٥٨٠) ؛ ويمكن الرجوع فيما يختص بالمصادر التركية الأخرى إلى (Babinger : *Geschichtschreiber der osmanen und ihre Werke Die* ص ١١٧ ، ١٨١). وبعد ارتقاء محمد الثالث العرش (١٥٩٥م) أسر سويمون فى إحدى المناوشات، وأرسل إلى الآستانة وفيها توفى عام ١٦٠٠ . واستمر الحكم العثمانى بين الهدوء والاضطراب من ١٥٩١ إلى ٢١ أكتوبر ١٦٠٣ عندما استعاد الشاه عباس الأول مدينة تفليس . وأعيدت الأمور إلى ما كانت عليه فى حكم السلطان سليم (١٥١٢ — ١٥٢٠) بمقتضى المعاهدة التى أبرمت بين الترك والفرس عام ١٦١٢ .

الشاه عباس الأول والملوك المسلمون :

كان عهد الشاه عباس أشأم العهود فى تاريخ الكرج وفى تاريخ كخثيا خاصة . وقد تحارب

جيورجي ملك خرثليا والإسكندر ملك كخثيا مع الشاه عباس عند حصار إريوان عام ١٦٠٢، ولكن الشاه مع ذلك قد أخذ لورمن الكرج بعد انتصاره وتزوج من أخت لهراسپ الثانى (١٦٠٥ — ١٦١٦) بيد أنه أحضر لهراسپ إلى فارس وشنقه عند گُلاب قلعه. وذهب الشاه نفسه إلى الكرج عام ١٠٢٥ هـ (١٦١٦ م) وولى بجراط الساداس المسلم (١٦١٦— ١٦١٩) على خرثليا. ثم أوقع العقاب بكخثيا. وقد جاء فى كتاب عالم آرا (ص ٦٣٥)، وهو التاريخ الرسمى لعهد عباس، أن عدد القتلى يراوح بين ٦٠ و ٧٠ ألف نسمة. وكان عدد الذين زج بهم فى السجن من شباب الجنسين بين مائة ألف و ١٣٠ ألف، وأضاف إلى ذلك قوله إن مثل هذه الحوادث لم تقع فى عهد أى ملك من الملوك منذ بداية الإسلام. وفى عام ١٠٣٣ هـ (١٦٢٣ م) أرسل قرچقاى خان إلى الكرج، وهناك جمع عشرة آلاف رجل من أهل كخثيا ولكنه لم يغز بهم إمريثيا وإنما أمر بإعمال السيف فى رقابهم (شكازى وار، عالم آرا، ص ٧١٩). فأهاجت تلك الخيانة جيورجى ساكدزه وهو عامل مسلم من أصل وضيع (مورو Brosset; Mouraw، القسم الثانى من الجزء الأول، ص ١٤٨؛ ويكتبها الفرس مهرو Mihraw) وظل يخدم الشاه بإخلاص حتى ذلك الوقت، فقام بفتنة فى خرثليا لم يستطع الفرس القضاء عليها إلا عام ١٦٢٦ (انظر Mourawa G. Zhizn Saakadze : Iosselian، تفليس ١٨٤٨؛ Brosset القسم الثانى من الجزء الأول، ص ٥٣— ٤٨٩،٥٩ — ٤٩٧). وعلى الرغم من جميع هذه المصائب فإن شأن أهل الكرج فى حياة فارس قد عظم على الأيام، ويرجع الفضل فى اعتلاء الشاه صفى خليفة عباس الأول العرش إلى معونة خسرو ميرزا أخى الملك بجراط الذى كان « داروغه » أصفهان. وبعد هلاك سويمون الثانى فى الفتنة التى شبت عام ١٦٢٩ ذهب طهمورث الأول الكختى Theimuraz of Kakhethia (١٦٠٥ — ١٦٦٤) وحكمها من عام ١٦٢٩ إلى ١٦٦٤. وكان عهده مضطربا حافلا بالرزايا، فقتلت أمه كثون Khethewan فى شيراز عام ١٦٢٤ (Brosset، القسم الثانى من المجلد الأول ص ١٦٧). ووصل بعد ذلك كيخسرو — وقد أسلفنا الإشارة إليه — من فارس وحكم فى تفليس وتسمى باسم رستم (١٦٣٤ — ١٦٥٨) وتلقب هذا الملك الشيخ الذى شب فى فارس بلقب « قللر أغاسى » وصبغ بلاطه بالصبغة الفارسية. وقد وضعت الحاميات الفارسية فى گورى وسورم. وعاد أسرى الكرج الذين دخلوا فى الإسلام من فارس. وسادت العادات والسنن الفارسية. واحتفل رسم بزواجه فى المسجد والكنيسة وكأنه بذلك قد زاوج بين هاتين الثقافتين، ثم أعاد بناء كنيسة متسختا وغير ذلك.

وفى عام ١٦٣٦ استولى مراد الرابع على إريوان، وتنازل الفرس بمقتضى معاهدة عام ١٠٤١ هـ (١٦٣٩ م) عن مطالبهم فى قارص وآخال تسخه (انظر تأريخ نعيما، ص ٦٨٦). ويقول وخشت إن السلطان قد استولى على إمريثيا وساتبا گو Saatbago واحتفظ الشاه بخرثليا وكخثيا (انظر Brosset، القسم الثانى من المجلد الأول، ص ٦٨).

وخلف رستم ولده بالتبنى وختنگ (١٦٥٨–١٦٧٦) وهو المعروف عند العرب بالشاه نواز الأول. وظلت سياسة التقرب من الفرس على ما كانت عليه، فقد تزوج الشاه عباس الثانى (١٦٤٢ – ١٦٦٧) من ابنة الشاه نواز : وكان الشاه نواز يؤيد سنن النصارى وإن كان مسلما ، فقد بلغ من أمره أنه أعاد مناسك الاعتراف والعشاء الربانى التى كان يخجل منها الشعب فى عهد رستم (Brosset : كتابه السابق ، ص ٧٩) واستقرت قبائل آذربيجان وقره باغ المسلمة (١٥٠٠٠ جوانشيرى وبيات) فى كختيا زيادة فى عون الشاه نواز (انظر تاريخ الشاه عباس الثانى لمحمد طاهر وحيد فى Dorn ، ص ١٠٩ ، ١١١ ، وانظر Brosset ، القسم الثانى من المجلد الأول ، ص ٥٠٣ – ٥٠٤) : وحارب شاه نواز فى إمريثيا حتى إذا ما نصب ولده على عرشها ، استعاد الشاه مكانته كما نص عليها فى معاهدة عام ١٦٣٩ .

وتسلم جيورجى الحادى عشر مقاليد الحكم من الشاه سليمان : ولكنه وقع ضحية دسائسه فى كختيا عام ١٦٨٨ فنصب الشاه مكانه أريكله الأول Erekle (١٦٨٨ – ١٦٩١ ؛ ١٦٩٥ – ١٧٠٣) وأسلم هذا الملك الذى شب فى الروسيا وأصبح يعرف باسم نظر على خان .

غزو الأفغان لفارس :

أرسل الشاه حسين الملك جيورجى على رأس فصلة من أهل الكرج لقتال البلوچ والأفغان عندما أخذوا فى إثارة القلاقل فى فارس الشرقية . وقد تمكن من إعادة النظام فى قندهار ولكن ميرويس قتله غيلة عام ١٧٠٩ (انظر مادة « أفغانستان ») وهزم الفرق الكرجية الجديدة التى كان يقودها كيخسرو خليفة جيورجى (١٧٠٩ – ١٧١١) فمهدت هذه الحوادث الطريق أمام الأفغان لغزو فارس .

وكان وختنگ حاكما لخرثليا من عام ١٧٠٣–١٧١١ وملكاً لها من عام ١٧١١ – ١٧٢٤ خلا بعض الفترات ، وكان هذا الملك نصرانياً أول الأمر : وقد اشتغلت الحاميات الفارسية باتفاق مع بعض الكرج بتجارة الرقيق ، وحاول وختنگ القضاء على هذه التجــارة (Brosset ، القسم الثانى من المجلد الأول ، ص ٩٧ ، ١٠١ ، ١٠٥) وقد أذل المسلمين عامة وحامية قلعة تفليس خاصة : واغتصب العرش منه بين عامى ١٦١٤ و١٦١٦ مسلم غيور اسمه على قلى خان ، ولم يستطع استعادة ملكه إلا بدخوله فى الإسلام .

وطلب الشاه حسين معونة وختنگ بعد الانتصار الحاسم الذى أحرزه الأفغان عند كون آباد بالقرب من صفهان عام ١٧٢٢ ، ولكن وختنگ خدع الروس فى نوفمبر عام ١٧٢١ (Brosset ، القسم الثانى من المجلد الأول ص ١١٧) : واضطر بطرس الأكبر ، وكان قد وصل إلى دربند فى الثالث والعشرين من أغسطس عام ١٧٢٢ ، أن يبادر بالعودة إلى الروسيا . واشترك من ناحية أخرى محمد قلى خان (قسطنطين الثالث) ملك كختيا مع اللزگية Lezgis فى قتــال وخشت

واستولى على تفليس عام ١٧٢٣ وأباحها ثلاثة أيام .

الفتح العثمانى الثانى (١٧٢٣ – ١٧٣٤) :

أقلق الترك ما قام فى فارس من الفتن والاضطرابات كما أزعجها تقدم الروس ، فقد استبيح قتال الشيعة . وفى يونية عام ١٧٢٣ أقام سر عسكر إبراهيم باشا على تفليس بكر بن وختنگك ، وكان قد تفاوض مع ابنه فى هذا الشأن من قبل ، ويعرف بكر هذا فى الفارسية باسم شاه نواز وبالتركية باسم إبراهيم باشا . واحتل الإنكشارية القلعة ، وسرعان ما ثار بكر ولكن الترك أرسلوا الإمدادات إلى تفليس بقيادة عيسى عم بكر الذى تسمى آنئذ باسم عبد الله . وفى ذلك الوقت تم توقيع المعاهدة الروسية الفارسية التى أبرمت فى الثانى عشر من سبتمبر عام ١٧٢٣ وبمقتضاها ألحقت الأقاليم التى على بحر الخزر بالروسيا ؛ وفى مقابل ذلك نجح السفير الفرنسى فى مسعاه لإبرام معاهدة بين الروس والترك بالآستانة فى الثانى عشر من يونية عام ١٧٢٤ ، وبمقتضاها احتفظت الروسيا بداغستان والشريط الضيق من الأرض الساحلية ، بينما استولت تركية على ما وراء القوقاز بأسره حتى شماخى بما فى ذلك بلاد الكرج (von Hammer : *Geschichte des osmanischen Reiches* ، ج ٤ ، ص ٢٠٦ – ٢١٤) والمؤرخ العثمانى لهذه الحوادث هو چلبى زاده . ويمكن الرجوع فى شأن المصادر الأخرى إلى (Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke* ، ص ٢٨٩ ؛ نامى : فتحنامه در حق كرجستان) .

ولجأ الملك المخلوع وختنگك إلى الروسيا تصحبه حاشية عددها ١٤٠٠ شخص ، وذلك فى أغسطس عام ١٧٢٤ ؛ ولما استولى الترك على خرثليا أحصوا عدد سكانها ، وفرضوا الضرائب على الأهالى ؛ وكان الشريف طوپال عثمان باشا هو الوحيد الذى خلف أثناء إقامته فى تفليس ذكرى طيبة فى نفوس الكرج (Brosset ؛ القسم الثانى من المجلد الأول ، ص ١٢٩) ؛ ولم يلقب عيسى بلقب الملك ، وأصبح إسحاق باشا حاكم آخال تسخه السلطان الحقيقى فى هذه الديار . وقد ورث الحكم واستقر فى تفليس ؛ وعين إسحاق باشا والياً على جميع بلاد الكرج بعد وفاة عيسى عام ١٧٢٧ (Brosset ، القسم الثانى من المجلد الأول ، ص ٢٣٦) ؛ وفى عام ١٧٢٨ قسم إسحاق خرثليا بين أمراء الأقطاع (مثور Mthawar) ومكنه تخاصمهم من السيطرة عليهم جميعاً ؛ واستمر اللزگية Lezgis فى سلب بلاد الكرج ونهبها (انظر Brosset ، كتابه المذكور ؛ von Hammer ، ج ٤ ، ص ٢٢٣ ، ٢٣١ ، ٢٣٥ ، ٢٨٠ ، ٣١٣) ؛

نادر شاه :

جعل الشاه طهماسپ نهر الرّس حداً فاصلا بين فارس وتركية ، وذلك عام ١١٤٣ هـ (١٧٣٠ – ١٧٣١ م) بعد حروب أصاب فيها شيئاً من الانتصار (انظر مهدى خان : تأريخ نادرى ، تبريز عام ١٢٨٤ ، ص ٩٠ ، ترجمة جونس Jones ، ج ١ ص ١٤١ ، von Hammer ، ج ٤ ، ص ٢٧٧) وهو يذكر أن تاريخ هذا الصلح كان فى ٦ فبراير عام

١٧٣٢) : ولم يرض نادر شاه عن ذلك فخلع طهماسپ عن العرش وعاود غزو ما وراء القوقاز . وفى أثناء غزوته داغستان (١١٤٧ هـ = خريف عام ١٧٣٤) خرج إسحاق پاشا والى تفليس على رأس جيش لمساعدة گنجه ، ولكن طهمورث بن نظر على خان (أريكله الأول Erekle) وابن عمه على ميرزا المعروف باسم اسكندر ، وهو ابن إمام قلى ، (داود الثالث) هاجما إسحاق پاشا فلم يجد بدا من الاعتصام بقلعة تفليس . وقد سر نادر بذلك كل السرور فقدم العطايا إلى هذين الأميرين (المصدر السابق ، ص ١١٤ ، Jones ، ج ١ ، ص ٢٠٠) وفى خلال حصار گنجه أمر نادر شاه ، صفى خان بغائرى أن يحاصر تفليس بمساعدة أشراف الكرج (موراوان وزناوران ؛ المصدر السابق ، ص ١١٦ ، Jones ، ص ٢٠٥) .

وسلم إسحاق پاشا قلعة تفليس فى الثانى والعشرين من ربيع الأول عام ١١٤٧ الموافق ١٧ سبتمبر عام ١٧٣٤ عندما هزم عبد الله پاشا عند بغاورد بالقرب من إريوان (المصدر السابق ، ص ١٢٣) : واستدعى نادر أشراف (تاوادان وأزناوران) خرثليا وكخثيا ، وكان طهمورث أعظم هؤلاء الأشراف وأوسعهم جاها . واستعمل نادر على ميرزا على خرثليا وكخثيا لإسلامه ولأن أخاه محمد ميرزا (ليون Leon) خر صريعاً فى قتال مع عثمان پاشا . وسُمح لطهمورث بالذهاب إلى كخثيا لإحضار أسرته (كوچ) إلى تفليس . وأصبح طهمورث فى ذلك الوقت سريع البت فى الأمور ، ففر إلى جبال قره كلخان (پشو) ووروس (،ثيس ؟ إلى الغرب من گورى؟) وچركس . وأرسل نادر الجند فى إثره ولكنه وصل إلى تفليس فى التاسع والعشرين من جمادى الأولى حيث أدب خصومه وأثاب أعوانه . ونقلت ستة آلاف أسرة كرجية من قَبَقل (Abots) إلى خراسان (المصدر السابق ، ص ١٢٤ = Jones ، ص ٢١٩) . وفى عام ١٧٣٦ أسر صفى خان طهمورث وأرسله إلى فارس ، وأطلق نادر سراح طهمورث فى بداية الحملة الهندية ولكنه احتفظ بابنه الأصغر أريكله Erekle ؛

وفى عام ١١٥٦ (نهاية عام ١٧٤٣) أسر طهمورث خان سام ميرزا المطالب بالعرش ثم أسر (١٧٤٤) على خان قليجه ؟ (تطلق عليه المصادر الكرجية اسم خنجل وقزلجلى) وهو الذى عين بكلر بك على تفليس ، وقد هزم بالقرب من رثيس على يد أرگوى يوسف پاشا حاكم آخال تسخه ، وكان قد ذهب إلى داغستان نزولا على أوامر الباب العالى ليساعد مدعياً آخر للعرش يدعى صفى ميرزا . ولما وصل نادر إلى گورى نقل طهمورث إلى خرثليا جزاءً له على حسن بلائه ، وعين ابنه اريكله Erekle على كخثيا (انظر المصدر السابق ، ص ٢٠٢ = Jones ، ج ٢ ، ص ١٦٤ ؛ Brosset ، المجلد الثانى القسم الأول ص ٧٧ [Papuna Orbeliani)] والمجلد الثانى ، القسم الثانى ، ص ٢٠٨ ، خرخولدزه) وفرض نادر عام ١٧٤٥ ضريبة على الكرج قدرها ١٥ ألف تومان . وذهب طهمورث ليطلب تخفيض هذه

الضريبة ، ولكن بلغه نبأ وفاة نادر عند وصوله إلى تبريز ؛ وخلف نادراً على العرش على قلى خان زوج خشوان ابنة طهمورث ؛

بجارطة كخشيا :

مرت الكرج بفترة هدوء عقب الاضطرابات التى حدثت بعد وفاة نادر (١٧٤٩) وخلال حكم كريم خان ، وكان أميراً ميالا إلى السلم لم يتعد سلطانه شمالى نهر الرس . وكان طهمورث بارعا فاستغل هذه الفرصة السانحة (كان ملكاً على خرثليا من عام ١٧٤٤ — ١٧٦١) كما استغلها ولده إريكله أو إريكلى Irakli الثانى (وهو ملك كخشيا من عام ١٧٤٤ — ١٧٦١ ؛ وملك خرثليا وكخشيا من عام ١٧٦١ — ١٧٩٠) ؛ وكان عهد هذين الملكين النصرانيين من أسعد العهود فى تاريخ الكرج . فقد قاما بعدة غزوات إلى ما وراء القوقاز . فى عام ١٧٥٢ هزم إريكله بالقرب من إريوان أفغان آزاد خان وهو منافس لأسرة زند ، ثم أسره عام ١٧٦٠ عند قرخ وأرسله إلى كريم خان ؛ وقد أدب أكراد إريوان فى الأعوام ١٧٦٥ و ١٧٧٠ و ١٧٨٠ وتعقبهم جنود الكرج فى إقليم بايزيد ؛ وكان الكرج يصدون بنجاح كل عام تقريباً غزوات عصابات داغستان ، وكان أخطر زعمائهم شخص يدعى عمر خان أور ... ولم ينجح سوى خانية شكى (انظر هذه المادة) وحاجى چلبى وأغاكشى (فيما بين عامى ١٧٥٢ — ١٧٥٣) فى الإيقاع بأهل الكرج .

بيد أن الحالة كانت مضطربة فى بلاد الكرج على الرغم من هذه الانتصارات . ففى عام ١٧٦٠ ذهب طهمورث إلى الروسيا يطلب عونها . ولكنه لم يبلغها إلا بعد وفاة الإمبراطورة اليصابات بأيام ، وقد توفى هو نفسه فى سانت بطرسبرغ فيما بين ٨ و ٢٠ يناير عام ١٧٦٢ ؛

وأصبح إريكله Erekle بعد ذلك ملك هذه الدولة الموحدة فاستمر فى اتباع سياسة التقرب من الروسيا ؛ وفى بداية الحرب الروسية التركية وصلت إلى الكرج (عام ١٧٦٩) قوة روسية بقيادة الجنرال توتلبن Tottleben ثم حمل هو وإريكله على آخال تسخه . ولكن الخلاف دب بين هذين الحليفين (انظر خطاب كترين الثانية إلى ڤولتير بتاريخ ٤ ديسمبر عام ١٧٧٠) فعادت الجيوش الروسية إلى الروسيا عام ١٧٧٢ . وتمكن إريكله بمفرده من إحراز نصر باهر عند أسپندزه Aspindza وحاصر هو وسليمان Solomon حاكم إمرثيا آخال كلكى ؛ وسرعان ما اتخذ سليمان باشا حاكم آخال تسخه خطة الهجوم . ولم تؤد معاهدة كوچوك قينارجه التى عقدت بين الترك والروس عام ١٧٧٤ إلى تغيير فى حدود بلاد الكرج . وكل ما حدث أن تنازل الباب العالى عن الجزية المفروضة على الشبان والفتيات وغير ذلك من المكوس (انظر المادة ٢٣) ؛ ولم ير سليمان باشا حاكم آخال تسخه بعد هذه المعاهدة بدا من إرسال من يمثله فى الآستانة . على أنه عاد إلى طلب المعونة من سانت بطرسبرغ وطلب ضم مملكته (prisovokupieno) إلى الروسيا (انظر Tsagareli ؛

Gramoti رقم ١٤٤) : ولم تقطع روسا برأى فى هذا الأمر ، فإنها لم تبسط حمايتها على هذا الإقليم إلا فى ٢٤ يولية عام ١٧٨٣ بمقتضى معاهدة خاصة . وضمنت روسيا لإريكله بمقتضى هذه المعاهدة أراضيه كما تركت له الاستقلال فى حكم بلاده ، ولكنها تولت تدبير الشئون الخارجية . وأرسلت جيشاً روسيا إلى تفليس ثم استدعته عام ١٧٨٧ .

القاجار :

خلف الزندَ القاجارُ فى أثناء هذه الفترة . ففى عام ١٧٩٥ حاصر أغا محمدُ قاجار شوشةَ من أعمال قره باغ ثم اتجه إلى تفليس فاستولى عليها فى الحادى عشر من سبتمبر عام ١٧٩٥ ونهبها بلا شفقة ولا رحمة (انظر Brosset ، المجلد الثانى القسم الثانى، ص ٢٦٠ ؛ Voyage en Orient : Oliver جـ ٣ ، ص ٧٨ ص ، شهادة شاهد عيان ، وهو طبيب مجرى) . وأعقب غزوة الفرس غزوة أخرى شنها أهل داغستان . ووصل إلى الكرج عام ١٧٩٥ فرقتان من الجنود الروس . وفى مارس عام ١٧٩٦ أعلنت الروسيا الحرب على فارس ، ولكن كترين الثانية توفيت فى ٦ ــ ١٨ نوفمبر ، فاستدعى ولدها بطرس الأول الجنود الروسية على الفور . وخرج أغا محمد ثانية إلى ما وراء القوقاز إلا أنه قتل بالقرب من شوشة فى الخامس عشر من يونية عام ١٧٩٧ ؛ وتوفى الملك إريكله الكهل فى ١٢ ــ ٢٣ يناير عام ١٧٩٨ .

وخلفه على العرش ولده جيورجى الثانى عشر، فترك أمر منافسيه إلى فتح على قاجار . وأرسل جيورجى من قارص جيشاً عدته ألفان من اللزگية بقيادة ولديه . وتحرج موقف الملك من مكايد أهل بيته . وفى عام ١٧٩٩ أرسل جيورجى وفدا إلى سانت بطرسبرغ ، وكان غرضه وضع بلاد الكرج تحت سلطان الإمبراطور المطلق مثل باقى الأقاليم الروسية لا تحت الحماية ، وإبقاء الملك فى بيته ؛

وفى الثامن عشر من ديسمبر عام ١٨٠٠ وقع بطرس الأول فرمانا بضم الكرج إلى الروسيا (prisoyedineniye) وأعلن هذا الضم فى الثامن عشر من يناير سنة ١٨٠١ بعد وفاة جيورجى فى الثامن والعشرين من ديسمبر عام ١٨٠٠ . وفى الحادى عشر من مارس قتل بطرس الأول ؛ وفى شهر إبريل طلب رسل الكرج من الإمبراطور إسكندر الأول أن يقيم عليهم أميراً منهم يلقب بنائب الإمبراطور وملك الكرج ؛ وفى ١٢ سبتمبر عام ١٨٠١ أدرك إسكندر الأول استحالة إعادة الحكومة القديمة على الكرج فى ظل الحماية، فأيد الفرمان الذى أصدره بطرس الأول . ولم يعمل بمعاهدة فنكنشتين Finkenstein (١٨٠٧) التى اعترف فيها ناپليون بحقوق فارس على الكرج . وتنازلت فارس بمقتضى المادة الثالثة من معاهدة عام ١٨١٣ عن مطالبها فى هذه البلاد ؛

تفليس منذ سنة ١٩١٧ :

ظلت حال تفليس على ما هى عليه حتى شبت الثورة الروسية عام ١٩١٧ . وانفصل إقليم ما وراء القوقاز Transcaucasia عن الروسيا وأعلن استقلاله فى ١٢ أبريل عام ١٩١٨ ؛ وغدت

تفليس عاصمة جمهورية من جمهوريات الاتحاد الروسى . ولكن المسلمين رفضوا الاستمرار فى قتال الترك . وفى ٢٦ مايو وافق مجلس النواب الروسى (الدايت Diet) على تقسيم ما وراء القوقاز . فتأسست ثلاث جمهوريات هى : الكرج وأرمينية وآذربيجان، وأصبحت تفليس عاصمة الكرج من جديد . وفى ٢٨ مايو سنة ١٩١٨ وقع الاتفاق المؤقت بين الكرج وألمانيا . وظهرت الجنود الألمانة فى تفليس، ثم حلت محلهم الجنود الإنكليزية بعد الهدنة . وفى ٢٦ يناير عام ١٩٢١ اعترف الحلفاء بالكرج .

إلا أن السلطان فيها انتقل إلى أتباع الاتحاد السوفييتى فى فبراير ، ولم يخل ذلك من قتال ؛ ونظمت ما وراء القوقاز ، فاعتبرت جمهورية من جمهوريات الاتحاد السوفييتى الروسى .U. S. S. R ومن ثم غدت تفليس مقر الحكومة المركزية لما وراء القوقاز .Z. S. F. S. R كما غدت فى الوقت نفسه عاصمة بلاد جورجيا (جمهورية جورجيا السوفيتية الاشتراكية) .

وصف تفليس :

لا يذكر جغرافيو العرب إلا تفصيلات قليلة عن تفليس ، فالإصطخرى (ص ١٨٥) يقول إنها مدينة كبيرة يحيط بها أسوار من الطين لها ثلاثة أبواب ، وبها حمامات حارة طبيعية كحمامات طبرية . ويقول مُسْعِر بن مُهَلْهِل (فى ياقوت) إن هذه الحمامات كانت للمسلمين لا يدخلها غيرهم ؛ ويوازن ابن حوقل (ص ١٤٢ — ١٤٤) بين طواحين الماء بتفليس وبين طواحين الموصل والرقة. وقد أعجب بوفرة الطعام فى تفليس وبكرم أهلها؛ وكانت تفليس ثغراً من ثغور الإسلام (أى آخر بلاد المسلمين فى هذه الناحية ؛ الإصطخرى) ؛ وكان الأعداء يحيطون بها من كل جانب (ابن حوقل)؛ وأورد البلاذرى تفصيلات طريفة عن تفليس فى القرن التاسع ، فيقول إن المدينة بنيت من خشب الصنوبر . أما القزوينى فيذكر أن أسقف المنازل فقط هى التى بنيت من خشب الصنوبر . ويقول زكريا القزوينى إن صوت المؤذن كان يسمع من إحدى ضفتى نهر الكُر بتفليس فى العهد المغولى ، ويسمع ناقوس النصارى من الضفة الأخرى. وكان غالب سكان المدينة من النصارى . ويصف حمد الله مستوفى بيوت تفليس بأن البيت منها كان يشيد فوق الآخر فكان سقفه فناء للمنزل الذى يليه ؛

ووصف الترك مدينة تفليس منذ القرن السابع عشر ، من ذلك ما أورده حاجى خليفة (روايته الموجزة تشير إلى الأعوام من ١٦٣٠ — ١٦٣٥) وأوليا چلبى (عام ١٦٤٨) وفى هذا العهد وصف شاردان Chardin فى عام ١٦٧٣ المدينة فكان أول أوربى فصّل الكلام فيها . وقد أسهب أوليا چلبى فى وصف قلاع تفليس . وكانت أكبر هذه القلاع على الضفة اليمنى لنهر الكُر إذ بلغ محيطها ستة آلاف خطوة وطول أسوارها ستين ذراعاً . وكان بهذه القلعة سبعون برجاً وحامية عددها ثلاثة آلاف رجل ولم يكن حولها خندق . وكان بها برج يزودها بالمياه (صولوق قوله) ؛ وكان فى القلعة الكبيرة سمائة منزل مسقوفة بالطين ، أما القلعة الصغيرة ،

وهى التى على الضفة اليسرى ، فلم يكن بها سوى ثلثمائة منزل ، ولكنها كانت منيعة جدا بفضل أسوارها؛ وفى المصور الجغرافى الذى وضعه شاردان (اللوحة رقم ٣) منظر عام لتفليس يبين فيه هذه الرحالة أهم منشآت تفليس التسع عشرة كالكنائس والقصور وغيرها .

ووصف مدينة تفليس فى القرن الثامن عشر تورنفور Tournefort (عام ١٧٠١ ؛ جـ ٢ ، ص ٣٠٧ ، ومنظر تفليس ، ص ٣١٤) ووخشت فى كتابه الجغرافيا ، وقد أوضح بروسيه Brosset غوامض هذا الكتاب (جـ ١ ، ص ١٨٠) ونشر De l'Isle الخطة العامة لمدينة تفليس فى *Avertissement sur la Carte générale de la Géorgie*، باريس سنة ١٧٦٦ ، وقد تلقى الناشر هذه الخطة من أمير الكرج أثناء إقامته فى الروسيا) وللتقويم الذى نشره إيوسّليان P. Iosselian عام ١٨٦٦ قيمة كبرى، لأنه يحدد مواقع الأماكن القديمة فى تفليس .

وتفليس القديمة من أربعة أحياء : ثلاثة منها على الضفة اليمنى لنهر الكُر الذى ينحنى عند تفليس من الشمال إلى الجنوب ومن الشمال الغربى إلى الجنوب الشرقى . وهذه الأحياء هى : كله أو كليسى (بالعربية قلعة) وهو الحى القديم ويقع داخل أسوار المدينة بين مجريى سلولاكى ودبخانه اللذين يصبان فى نهر الكر . وبهذا الحى قلعة نارين كله (قلعة نارين) .

٢ — المدينة التى يطلق عليها بصفة خاصة اسم تفليسى Tphilisi وهى التى تمت حول العيون الحارة . ويقول بروسّيه Brosset إن سكانها الأرمن هم الذين بنوها (Brosset ، المجلد الأول ، ص ٨٠) . وكانت تفليس على ضفة نهر الكر تجاه القلعة وإلى الجنوب منها . وأقام شاه صفى محلة للسادات على مرتفعات ثابور Thabor إلى الشرق من دبخانه ، ومن هذا الاسم اشتق الاسم الفارسى سيد آباد .

٣ — الحى الخارجى كارث أوبانى بالقرب من حلبة السباق (أسپارز asparez) وهو إلى الشمال من الحيين الأولين وفوقهما .

٤ — الحى الذى على الضفة اليسرى للنهر تجاه القلعة وكان يسمى إسنى Isani أو نيسنى Nisani (عرف فيما بعد باسم أوْلْبَر awlabar) وإلى الشمال من هذا الحى هضاب مَتخْتَه : وإسنى هذا هو الحى المعروف عند العرب باسم صُغْدَبيل : وهذا الحى هو مقبرة صغدبيل Sagodebel المذكورة فى اللغة الكرجية ومعناها « المندب » وقد ورد فى تاريخ حياة القديس أبو St. Abo (انظر Brosset ; *Additions* ، ص ١٣٦ ؛ Schulze : *Das Martyium d. hl. Abo von Tiflis, Texte und Untersuchungen*، سنة ١٩٠٥ ، مجلد ١٣ ، ٣٥٠) وورد هذا الاسم مرتين فى أخبار الكرج (انظر Brosset ، جـ ١ ، ص ٤٠٧ ، ٦٣٣) .

وأهم قلاع تفليس ثلاث :

١ — قلعة ثابور القديمة (كورجى قلعه) على التل الذى على الضفة اليمنى لنهر دبخانه ، وقد خربت فى عام ١٦١٨ وعام ١٧٢٥ ثم فى عام ١٧٨٥،

وكانت تحمى الباب الجنوبى للقلعة المسمى « باب كنجه » ؛

٢ — قلعة نَرين، وهى على تل قلعه. والظاهر أن هذه القلعة كانت تعرف قبل الإسلام باسم « شُرِس تسخه » (انظر وخشت) . وقد عطلت هذه القلعة عام ١٨١٨ (انظر صورتها فى المصور الجغرافى الذى وصفه گمبه Gamba) .

٣ — القلعة التى على الضفة اليسرى (إسَنى Isani) وكانت بمثابة رأس الجسر .

وبدأ الترك عام ١٧٢٨ تحسين هذا الموضع للمرة الأخيرة ، ولكنهم لم يتموا العمل ؛

أما قصور الملوك فأقدمها قصر مِتِخى على الضفة اليسرى قدام الجسر القديم . وفى عام ١٦٣٨ ابتنى الملك المسلم رسم فى تفليسى على نهر الكر قصراً طوله نحو أربعمائة قدم . وفى هذا القصر استقبل شاه نواز الرحالة شاردان ؛ وإلى الجنوب من هذا القصر غير بعيد ابتنى الملك وختنگ السادس قصراً عامرا بالزخارف الفارسية ، وقد دمره الترك عام ١٧٢٥ (انظر Iosselian : *Opisaniye* ، وعن المساجد انظر صفحة ٢٣٩) .

ولم تتسع مدينة تفليس القديمة كثيراً بسبب موقعها فهى محصورة بين نهر الكُر والمرتفعات التى على الضفة اليمنى (انظر Chardin) ؛ وأخذت هذه المدينة فى الاتساع فى القرن التاسع عشر فامتدت كثيراً وراء حدودها القديمة ، وهى تتسع بصفة خاصة على طول الضفة اليسرى حيث تجرى الخطوط الحديدية (تفليس إلى باكو ، تفليس إلى باطوم ، تفليس إلى جلفا وتفليس إلى دختيا) .

سكانها :

بلغ عدد سكان تفليس عام ١٧٨٣ — بعد عهدى طهمورث وإريكله الزاهرين — ٦١١ ألف نسمة ، وكان بها أربعة آلاف منزل . وفى سنة ١٨٠٣ كان عدد مساكنها يتراوح بين ٢٧٠٠ و ٣٠٠٠ منزل بها ٣٥ ألف نسمة . ويعود ذلك النقص فى عدد السكان إلى الغزوة التى قام بها أغا محمد عام ١٧٩٥ ، وهى الغزوة التى تركت آثارها فى كل مكان حتى فى عهد گمبه Gamba . وتدل الإحصاءات الدقيقة التى قام بها دبوا ده مونتپريه Dubois de Montpéreux عام ١٨٣٤ على أنه كان بهذه المدينة ٣,٦٦٢ منزلا و ٤,٩٣٦ أسرة ، وبلغ عدد سكانها ٢٥,٢٩٠ نسمة ، ولا يشمل هذا العدد الروس . وازداد عدد السكان بسرعة بعد ذلك فبلغ عددهم ٣٤,٨٠٠ عام ١٨٥٠ و ٧٠ ألفاً عام ١٨٦٥ و ١٦٠,٦٠٥ عام ١٨٩٧ . وكان الأرمن بالنسبة لهذا الرقم الأخير ٣٨,١٪ والكرج ٢٦,٣ ٪ والروس ٢٤,٨ ٪ ؛ وفى إحصاء سنة ١٩٢٢ بلغ عدد سكان تفليس ٢٣٣,٩٥٨ نسمة منهم ٨٥,٣٠٩ من الأرمن و ٨٠,٨٨٤ من الكرج و ٣٨,٦١٢ من الروس و ٩,٧٦٨ من اليهود و ٣,٩٨٤ من الفرس و ٣,٢٥٥ من الترك الآذربيجانية و ٢,٤٥٧ من الألمان وغيرهم (انظر Zakawkazye تفليس سنة ١٩٢٥ ، ص ١٥٦ — ١٥٧) ؛ وفى الإحصاء الذى تم فى ١٧ ديسمبر سنة ١٩٢٦ بلغ عدد سكان تفليس ٢٨٢,٩١٨ نسمة

المصادر :

المصدر الرئيسى هو :

(١) M.F. Brosset : *Histoire de la Géorogie* سانت بطرسبرغ ١٨٤٩–١٨٥٧ : المجلد الأول القسم الأول عبارة عن مقدمة هامة بقلم المؤلف تشمل تاريخ البلاد حتى عام ١٤٥٠ ، والمجلد الأول القسم الثانى عبارة عن زيادات استعان المؤلف فى كتابتها بالمصادر الأرمنية والإسلامية ، والقسم الأول من المجلد الثانى عبارة عن تاريخ الأمير وخشت (حوالى ١٤٥٠ — ١٧٥٠) وهو تاريخ منفصل للممالك الأربع خرثليا ، كخثيا ، ساتپگو Saatapago ، إمريثيا : وهذا التاريخ مذيل بزيادات؛ والقسم الثانى من المجلد الثانى عبارة عن الحوليات المتأخرة والمذكرات وغيرها (حوالى ١٦٥٩ — ١٨٥٦) : ومجموع صفحات هذا الكتاب ٢,٤٢٤ صفحة من القطع الكبير (٢) Laurent Brosset : *Bibliographie analytique des*(٣) *ouvrages de M. F. Brosset* (١٨٢٤–١٨٧٩) ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٨٧ وهو عبارة عن تحليل ٢٧١ كتاب وبحث ؛ ويمكن الرجوع فى شأن تاريخ المصادر إلى التواريخ الثلاثة التى ترجمها تكيشويلى Takaishwili فى *Materialow Sbornik* ، تفليس سنة ١٩٠٠ ، ج ٢٨ ، ص ١ — ٢١٤ ؛ وهذه التواريخ مذيلة بكتاب الأمير وخشت الهام فى الجغرافيا الذى أتمه فى موسكو عام ١٧٤٥ ونقله إلى الفرنسية Brosset بعنوان *Description géographique de la Géorgie* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٤٢ وبه المصورات الجغرافية الأصلية ، وقد نقله إلى الروسية جنشويلى Djanashwili ، تفليس سنة ١٩٠٤ ونشره فى *Zap. Kawk. Otd. Russ Geogr. Obsch.* مجلد ٢٤ ، ج ٥ (٤) P. Iosselian : *Istorichskii vzgliad* ، تفليس سنة ١٨٤٩ ، وهو تاريخ الكرج فى العهد الإسلامى سنة ١٥٦٩ — ١٧٢٩ (٥) وقام جوخشويلى Djawakhishwili بتنقيح تاريخ الكرج وأصدره بعنوان *Kharthvel eris Istora* فى مجلدين ، تفليس سنة ١٩١٣ وهو إلى نهاية غزوة المغول ، المجلد الأول ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٢٨ ، وقسم من المجلد الرابع (ما بعد العهد التيمورى) سنة ١٩٢٤ .

ونذكر إلى جانب المصادر الإسلامية المذكورة فى صلب المادة :

(١) ياقوت : المعجم ، ج ١ ، ص ٧٨ مادة أبخاز ، ج ١، ص ٨٥٧ مادة تفليس، ج ٢ ، ص ٥٨ مادة جرزان (٢) زكريا القزوينى : آثار البلاد، طبعة ڤستنفلد، ص ٣٤٨ (انظر Dorn : *Geographica* ص ٥٣٨) (٣) حمد الله مستوفى : نزهة القلوب، مجموعة گب التذكارية ، ج ٢٣ ، ص ٩٣ ، ١٨٢ (٤) حاجى خليفة : جهان نما ، ج ٢ ، ص ٣٩٤ (٥) أوليا چلبى ، سياحتنامه ، ج ٢ ، ص ٣١٥ — ٣١٩ (٦) زين العابدين شروانى : بستان السياحة سنة ١٨٣١ ، طبع فى طهران سنة ١٣١٥ هـ ، ص ٤٨٢ (٧) صنيع الدولة : مرآة البلدان ، ج ١ ، ص ٤٦٩ — ٥٠٠ ؛ انظر Dorn : *Erstsr Beitrag z. Geschichte de Georgier, Mém. Acad. de St. Petersbourg sciences politiques* ، المجموعة السادسة ، ج ٦ ،

وسنة ١٨٤٣ وهو ترجمة للفقرات المتصلة بتاريخ الكرج المأخوذة من تواريخ الصفويين، وقد ترجمها إلى الفرنسية Brosset فى القسم الأول من المجلد الثانى، ص ٤٤٥—١٠٥ (٨) Dorn : *Geographica Caucasica* ، *Mém. Acad. St. Pétersbourg* ، ج ٧ ، سنة ١٨٤٧ ص ٤٦٥ — ٥٦١٠ (الإصطخرى ؛ القزوينى ، ومستوفى ، هفت إقليم) (٩) Defrémery : *Fragments des géographes et historiens arabes et persans inédits relatifs aux anciens peuples du Caucase* المجلة الأسيوية سنة ١٨٤٩ ، ج ١٣ ، ص ٤٥٧ — ٥٢٣ ، ج ١٤ ، ص ٤٤٧ — ٥١٤ ، سنة ١٨٥٠ ، ج١٦ ، ٥٠ — ٧٥ ، ١٥٣ — ٢٠١ ، سنة ١٨٥١ ، ج ١٧ ، ص ١٠٥ — ١٦٢ (١٠) Karaoulow : *Swedeniya arab. pisateley o Kawkaze, Sborn. materialow dha opisaniya Kawkaza* ، ج ٢٤ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٨ (ترجمة لنصوص جغرافيى العرب) (١١) Ghazarian : *Armenien unter der arabischen Herrschaft. Zeitschr. f. armen. Philologie* ، ماربورغ سنة ١٩٠٣ ، ج ٢ ، ص ١٤٩ — ٢٢١ (١٢) Marquart : *Osteurop. und ostasiat Streifzuege* ، ليبسك سنة ١٩٠٣ ، ج ٤ ، *Der Ursprung d. iberisehen Bagratiden* ، ص ٣٩١— ٤٣٦ .

العهد المغولى وما بعد المغول :

(١) Klaproth : *Aperçu des entreprises des Mongols en Géorgie et en Arménie* ، باريس سنة١٨٣٣ (٢) d'Ohsson : *Histoire des Mongols* ، ١٨٣٤—١٨٣٥ ، فى مواضع مختلفة (٣) Howorth : *History of the Mongols* ، سنة ١٨٧٦ —١٨٨٨، انظر الفهرس الذى نشر عام١٩٢٥ (٤) G.Altunian : *Die Mongolen und ihre Eroberungen in kaukasischen Laendern* ، برلين سنة ١٩١١ ، نقلا عن المصادر الأرمنية (٥) F. Nève : *Exposé des guerres de Tamerlan et de Schah-Rokh dans l'Asie Occidentale* وقد نقل نيف عن Thomas of Metsoph، بروكسل ١٨٦٠ ، وهناك فقرات من المجلد الحادى عشر فى *Mémoires ... publiés par l'Acad. Royale de Belgique.*

مصادر عن السكة :

(١) Langlois : *Essai de classification des suites monitaires de la Georgie* ، باريس سنة ١٨٦١ (٢) Pakhomow : *Moneti Gruzii* ، ج ١ ، حتى القرن الثالث عشر ، فى *Zap. Numizm, Otd. Russ. Arkh. Obsch.* مجلد ١ ، ج ٤ ، سانت بطرسبرغ سنة ١٩١٠ ، وهناك ملخص قام به جوخوف Djawakhow بعنوان *Khristian. Vostok* سنة ١٩١٢ ، الجزء الأول ، القسم الأول ، ص ١٠٤ — ١١٤ ، وانظر بصفة خاصة الشواهد التى ساقها القزوينى فى كتابه آثار البلاد ، ص ٣٤٨ عن وجود دنانير ذهبية فى تفليس .

العلاقات مع الروسيا (التى بدأت من القرن الخامس عشر) :

(١) *Perepiska gruzinskikh tsarei* ، وهى رسائل باللغات الأجنبية دارت بين ملوك الكرج وحكام روسيا فيما بين عامى ١٦٣٩ ، ١٧٧٠ ، طبعة Brosset ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٦١

وتشمل الصفحات من ١ إلى ٩١ مذكرة كتبها F.Ploen عن العلاقات بين الروسيا والكرج حتى عام ١٧٣٩ (٢) Bergé : *Akti sobran Kawkaz. arkhegraf.* ، *Komissiyey* وهى وثائق رسمية متصلة بالقوقاز فى عشرة مجلدات ، تفليس سنة ١٨٦٦ — ١٨٨٥ (٣) Butkow : *Materiali noveishey istorii Kawkaza* ١٧٧٢ —١٨٠٣، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٦٨ . فى ثلاثة مجلدات وبها تواريخ مفصلة للحوادث أعدها Brosset (٤) Belokurow : *Snosheniya Rossii* *s Kaukazom* ، ج ١ ، ١٥٧٨–١٦١٣ ، موسكو سنة ١٨٨٩ (٥) Belokurow : *Arsenii Sukhanow* ، ج ١ ، موسكو سنة ١٨٩٢ (٦) Tsagareli : *Perepiska gruz. tsarey v XVIII veke* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٩٠ (٧) الكاتب نفسه : *Gramoti otnosiashciyasia k Gruzi* (القرن الثامن عشر) فى مجلدين ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٩١ ، ١٨٩٨ و ١٩٠٢ (٨) Belawski and Potto : *Utwerzdeniye russ vladicestva na Kawkaze* ، تفليس سنة ١٩٠١— ١٩٠٨، فى ١٢ مجلداً (٩) Avalow : *Prisoyedineniye Gruziik Rossii* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٩٠١ و ١٩٠٦ ، وبه كذلك لمحة عن العلاقات مع فارس (١٠) W. E. Romanowski : *Ocherki iz istorii Gruzii* ، تفليس سنة ١٩٠٢ .

مصادر متعلقة بتفليس بصفة خاصة :

(١) P. Iosselian : *Opisaniye drewnostey Tiflisa* ، تفليس سنة ١٨٦٦ ، وبه ذكر للآثار الإسلامية فى الصفحات من ٢٣٨ إلى ٢٧٣ (٢) Bakrade and Berzenow : *Tiflis v istor. i etno-graf. otnosheniyakh* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٧٠ (٣) Djanashili : *Tiflis-stolitsa Grusii* ، تفليس سنة ١٨٩٩ وهو باللغة الكرجية .

مصادر كتبها الرحالة الغربيون والروسيون فى :

(١) Miensarow : *Bibliographia Caucasica* ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٧٠ وخاصة الصفحات من ٨٧ إلى ٨٩ (٢) Dubrowin : *Istoriya woyni na Kawkaze* ج ١ ، القسم الثالث ، سانت بطرسبرغ سنة ١٨٧١ (٣) Masalski وبها بحوث كتبها *Grande Encycl. russe* و Tsagareli وأقدم الإشـــارات عن تفليس كتبها Josaphat Barbaro عام ١٤٣٦ و A. Contarini عام ١٤٧٣ (٤) Chardin : *Voyages* طبعة Langlès ، ج ٢ ، ص ٧٢ — ٨٨ واللوحة رقم ٣ من المصور الجغرافى (٥) Tournefort : *Relation d'un voyage au Levant* ، باريس سنة ١٧١٧ ، ج ٢، ص ٣٠٧ — ٣٢٠ (٦) Gueldenstaedt : *Reisen durch Russland* فى مجلدين، سانت بطرسبرغ عام ١٧٨٧—١٧٩١ (٧) الكاتب نفسه : *Reisen in Georgien* ١٧٧٠ طبعة Klaproth ، برلين سنة ١٨١٥ ، ص ١٢٧ — ١٣٢ (٨) Gamba : *Voyage dans la Russie méridionale* ، باريس سنة ١٨٢٦، ج ٢ ، ص ١٥٤ — ١٨٤ (تفليس) واللوحة رقم ٣٣ من المصور الجغرافى (٩) Dubois de Montpéreux : *Voyage autour du Caucase* ، باريس سنة ١٨٣٩ ، ج ٣ ، ص ٢٢٥ — ٢٧٥ (تفليس) وغير ذلك .

[مينورسكى V. Minorsky]

« تُقْتَمِش » ويكتب أيضاً تُخْتَمِش ، وهو ما درجت عليه الحوليات الروسية مثلا : خان القبيلة الذهبية . وقد زعم براون (Browne : Persian Literature under Tartar Dominion ، كمبردج سنة ١٩٢٠ ، ص ٥٨٣) أن الرسم تُقاتْميش صحيح ، ولعله اعتمد فى ذلك على العبارات التى نقلها فى صفحة ٣٢٨ ، بيد أن هذا الضبط يخالف ما جاء فى عدة مخطوطات وفى الوثائق والسكة الأويغورية . فابن عربشاه مثلا (طبعة مصر ، ص ١٤ ، وفى مواضع أخرى) جرى على رسمه تقتاميش خان .

والأخبار عن أصل تقتمش مختلفة اختلافاً كبيراً : واسم أبيه هو بلا شك تولى خوجه على الرغم من أن المخطوطات قد حرفته فى كثير من الأحيان . وجاء فى شجرة النسب التى أوردها زمباور (Zambaur : Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam ، هانوفر سنة ١٩٢٧) ، وشجرة النسب التى أوردها لين پول Lane-Poole وغيره أن تولى من إخوة خان أوروس ومن حفدة أورده أكبر أبناء جوچى . على أن أبا الغازى (طبعة Desmaisons ، ص ١٧٨) يقول إنه انحدر من صلب ابن آخر من أبناء جوچى هو تقاى تيمورخان. ومصدرنا الوحيد عن حياة تولى خوجه وصدر حياة ابنه هو مصنف لا نعلم اسم مؤلفه كتب لميرزا إسكندر حفيد تيمور ، وقد وصفه ريو (Rieu : Catalogue of Persian M. S. S. in the British Museum ، ص ١٠٦٢ وما بعدها) ولدينا نسخة أخرى منه فى المتحف الأسيوى بلينينغراد (انظر خاتمة مادة « لوربزرك ») وجاء فى هذا المصدر (مخطوط بالمتحف الأسيوى ، ورقة ٢٤٢ ب) أنه كان حاكم منغشلاق (انظر هذه المادة) وأنه قتل بأمر خان أوروس . وعمد ابنه تقتمش إلى الفرار منه أو مرتين ، لكنه عاد ثانية وعفى عنه لحداثة سنه فى ذلك الوقت . وفى عام التنين الموافق عام ١٣٧٦ م ذهب إلى تيمور فاستقبله فى سمرقند . وفى رواية عبد الرزاق السمرقندى (مخطوط فى جامعة لينينغراد ، ورقة ٧٠ ب : مادة تقتمش) أنه كان قد هزم قبيل ذلك على يد خان بك پولاد ، ومنح تيمورُ تقتمشَ حكم مدن أترار وصَبْران وسيغْناق ، وهاجمه فيها قُتلغ بغا وهو ابن من أبناء خان أوروس ؛ وخر قُتْلُغ بغا صريعاً فى هذه الوقعة ؛ على أن الدائرة دارت على تقتمش ، ولم يجد بداً من الرجوع إلى تيمور ، فأمده بالرجال وعاد إلى صبران لكنه سرعان ما منى بالهزيمة على يد تُخْتَه قيا وهو ابن آخر من أبناء أوروس خان ، ففر مرة أخرى إلى تيمور . وجاء فى ظفرنامه (الطبعة الهندية ، ج ١ ، ص ٢٧٨) أن تيمور ألفى نفسه مضطراً فى آخر عام التنين (أوائل عام ١٣٧٧ م) إلى قتال الخان هو وتقتمش ، وهزم العدو وتوفى أوروس خان فى أعقاب ذلك ، وخلفه ابنه تختة قيا ثم ابنه الآخر تيمور ملك . وقفل تيمور راجعاً إلى حاضرة ملكه فى مستهل عام الحية الموافق عام ١٣٧٧ م .

وكان من جراء هذا أن تيمور ملك هزم تقتمش ؛ على أن تيمور ملك نصب خاناً لسيغناق نزولا على رغبة تيمور (المصدر السابق ج ٢ ، ص ٢٨٤) وأخر تيمور فى الشتاء (١٣٧٧ — ١٣٧٨ م) أن تيمور ملك قد أدمن الشراب فزالت هيبته بين الناس ، وبلغ هذا مسامع تقتمش فقام بحملة سريعة فى الشتاء نفسه قضى بها على حكم تيمور ملك . وفى الربيع التالى (١٣٧٨ م) خرج تقتمش من سيغناق غازيا منازل القبيلة الذهبية فى الغرب ، ونجح فى هذه الغزوة (المصدر السابق ، ص ٢٩٠) . ويمكن

زيادة التحقق من تاريخ هذه الفتوح بالرجوع إلى الحوليات الروسية . فى الثامن من سبتمبر عام ١٣٨٠ م هزم شيخ القبيلة الذهبية ماماى (فى ظفر نامه : مماق) على يد الروس عند كوليكوڤو على نهر الدون ثم على يد تقتمش جوار بحر آزوف بعيد ذلك . وعلم الروس فى العام نفسه بخبر انتصار الخان الجديد . وفى عام ١٣٨١ م طلب تقتمش من الروس الدخول فى طاعته فأبوا، فعدا على روسيا فى العام التالى (١٣٨٢ م) وسلبها فى غير شفقة ولا رحمة . وفى السادس والعشرين من أغسطس خرب حاضرتها موسكو تخريباً تاماً ونهبها : وقام الحكم التترى فيها مرة أخرى واستغرق قرناً آخر من الزمان . وفى رواية مؤرخ إسكندر الذى نجهل اسمه (مخطوط بالمتحف الأسيوى ، ورقة ١٤٣ أ) أن تقتمش كان حاكماً عادلا جم النشاط . ويقال أيضاً إنه كان رجلا وسيما . على أن فضائله لم تجده نفعاً لعدم وفائه لتيمور . فما إن توطد حكمه حتى أظهر له العداوة، فغزا تيمور خوارزم عام ٧٨١ هـ (١٣٧٩ م) وحلت سنة ٧٨٥ هـ (١٣٨٣ م) والسكة تضرب فيها باسم تقتمش . والذى نعلمه أن تيمور لم يقم فى هذه المناسبة بأى خطوة ضد خوارزم أو ضد تقتمش . وجاء فى ظفرنامه (جـ ١ ، ٤١٠ وما بعدها) أنه يقال إن أول عمل من أعمال تقتمش فيه عداء لتيمور هو حملته عام ٧٨٩ هـ (وهو عام الأرنب الموافق عام ١٣٨٧ م .) على آذربيجان مخترقاً دربند . وكان تقتمش فى الشتاء الفائت قد أنفذ جيشاً لفتح تبريز (انظر هذه المادة ؛ ظفر نامه جـ ١ ص ٣٩٢) ولم يكن فى هذا الفعل عدوان صريح على حقوق تيمور ، لأنه لم يكن وصل بعد إلى هذه المدينة ، وعبث تقتمش بتبريز عبثاً مريعاً، فقد أعمل فيها القتل والسلب ثمانية أيام (هكذا قال الكاتب زين الدين القزوينى الذى عاصر هذه الأحداث ؛ انظر مادة « تغاتيمور ») وأظهر تيمور نحو خصمه حتى فى هذا الظرف شيئاً كثيراً من ضبط النفس ، فقد أنفذ إليه ابنه ميران شاه على رأس فرقة من المقاتلة خرجت من معسكراته الشتوية فى قرا باغ . وانتصر ميران شاه على تقتمش، ومع ذلك أطلق سراح الأسرى واكتفى تيمور بتعنيف تقتمش وتحذيره .

وحوالى نهاية السنة نفسها (١٣٨٧ م) أنفذ تقتمش جيوشه للإغارة على قلب إمبراطورية تيمور إذ ذاك فى فارس . وكان النصر حليف القبيلة الذهبية فى كل مكان ، وتقدمت هذه القبيلة إلى نهر جيحون وحاصرت بخارى وخربت أرباضها (ظفرنامه ، جـ ١ ، ص ٤٤٣) فعاد تيمور مسرعا وغادر فارس فى أواخر المحرم عام ٧٩٠ هـ (أوائل فبراير ١٣٨٨ م .) ولم يشرع تيمور فى الحملة على القبيلة الذهبية انتقاماً منها إلا فى عام ١٣٩١ م. وفى بداية هذه الحملة وصل وفد من قبل تقتمش ، على أنه لم يكن له أثر فى مجرى الحوادث ، ودارت الدائرة على تقتمش عند قُنْدُزْچَه فى يوم الاثنين ١٥ رجب سنة ٧٩٣ هـ (١٩ يونية ١٣٩١ م) وتقدم تيمور حتى نهر إتيل (الفلجا) بيد أنه عاد إلى مملكته دون أن يخضع بلاد القبيلة الذهبية . وأجبر تقتمش على التخلى عن عرشه حينا ثم عاد إليه سريعاً. وقد بلغتنا رسالة بعث بها من تانه (آزاق) إلى الملك البولندى « ياغللو » Yagello فى ٨ رجب عام ٧٩٥ هـ (٢٠ مايو ١٣٩٣ م) روى الخان فيها هذه الحوادث من ناحيته ، فقال إن أعداءه استنفروا تيمور عليه وأنه ، أى تقتمش ، لم يعلم بهذا إلا متأخراً ، ذلك أنهم تخلوا عنه فى بداية القتال فاضطربت الأحوال فى مملكته اضطراباً عظيماً ثم استقرت فالتزم ياغللو بأن يؤدى ما فاته من الجزية

وأصبح تجاره أحراراً فى التنقل هنا وهناك (Zap. ، جـ ٣ ، ص ٣ وما بعدها) .

ودبت العداوة الصريحة بين تيمور وتقتمش وقتذاك، وأوفد تقتمش سفراءه محملين بالهدايا إلى مصر عام ١٣٨٥م (Tiesenhausen : Sbornik materialov atnosyashchikhsya k istorii Zolotoi ordii سانت بطرسبرغ ، سنة ١٨٨٤ ، ص ٤٢٧ ومابعدها) ولم نسمع فى هذه المناسبة باتفاقه مع مصر على قتال تيمور : على أن البعوث التى أوفدت عامى ١٣٩٤ و١٣٩٥ لم يكن لها من غرض سوى التحالف بين مصر ومملكة القبيلة الذهبية على تيمور (الكتاب السابق، ص ٤٢٨ ، ٤٤٥ ، ٤٥٠) وكان هذا أوان « حرب السنوات الخمس » التى شنها تيمور على الغرب (١٣٩٢ — ١٣٩٦) ففى عام ١٣٩٣ أوفد تيمور بعثة من بغداد إلى مصر (ظفرنامه ، جـ ١ ، وما بعدها) وقتل سفير تيمور بأمر من السلطان برقوق (انظر هذه المادة) عند الرّحبة وهى من الثغور الواقعة على الفرات (المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٢٧٥) وفى عام ١٣٩٤ رغب تيمور فى التوجه إلى الشام ثم عدل عن ذلك وتوجه إلى شمال العراق (مؤرخ إسكندر الذى لا نعرف اسمه ، مخطوط فى المتحف الأسيوى ، ورقة ٢٩١ ب) . وفى رواية الكاتب المصرى (ابن حجر العسقلانى فى Tiesenhausen : كتابه المذكور آنفا ، ص ٤٥٠) أن سبب ذلك ما بلغه من أن تقتمش قد أغار على ممتلكات تيمور ، وكانت آذربيجان والأراضى التى إلى الشمال منها حتى دربند يحكمها منذ عام ١٣٩٢ ميران شاه بن تيمور (انظر مادة تبريز) وكان تقتمش يطالب من قبل جهاراً بدربند وشروان ، وقد ضربت السكة فيهما باسمه من عام ٧٩٠ إلى عام ٧٩٢ هـ (١٣٨٨ — ١٣٩٠ م) على أن مصدرا من المصادر لم يشر إلى أنهما كانتا مبعث العداوة التى اضطرمت فى العام التالى : وانشغل تيمور أمداً طويلا بالقتال فى أرمينية وبلاد الكرج ، وبينما هو على هذه الحال إذ بلغه فى أواخر عام ١٣٩٤ أثناء مقامه فى شكى خبر من شيروان بأن جيوش القبيلة الذهبية غزت بلاده ، ولم يجد تيمور مشقة فى طردهم منها ، ثم انكفأ إلى محمود آباد وشتّى فيها (ظفرنامه جـ ١ ، ص ٧٣٢ وما بعدها) وخرج منها فى ربيع عام ١٣٩٥ فى حملته الكبرى على تقتمش ، وقبل أن يشرع فيها أرسل من قبله شمس الدين الماليغى إلى تقتمش وانتظر رده عند سامور جنوبى دربند : ولم يرض تيمور عن جواب تقتمش فشرع فى حملته ، وكانت الوقعة الفاصلة على نهر ترك فى يوم الأربعاء ٢٣ جمادى الآخرة عام ٧٩٧هـ الموافق ١٤ أبريل عام ١٣٩٥ م (ظفرنامه ، جـ ١ ص ٧٤٥ وما بعدها) واضطر تقتمش مرة أخرى إلى التوارى إلى حين : ولم يبلغ تيمور موسكو قط كما جاء فى ظفرنامه (جـ ١ ، ص ٧٦١) وإنما بلغ يلِيك التى رجع منها أدراجه كما تقول الحوليات الروسية فى ٢٦ أغسطس عام ١٣٩٥ م : وسلبت آزاق بعيد ذلك ونهبت حاجى ترخان (أستراخان) وسراى (انظر هذه المادة) وسفك دم كثير : وفى ربيع عام ٧٩٨ هـ (١٣٩٦ م) رجع تيمور إلى آذربيجان بطريق دربند دون أن يمكّن لنفسه أو لأقياله فى بلاد القبيلة الذهبية : واستطاع تقتمش أن يعود إلى عرشه ثانية : ويقول ابن حجر العسقلانى إنه قاتل عام ٧٩٩ هـ (أكتوبر ١٣٩٦ — سبتمبر ١٣٩٧) الفرنجة من أهل جنوه (Tiesenhausen ، كتابه المذكور ، ص ٤٥١) : وفى الثالث من ذى الحجة عام ٨٠٠ هـ : (١٧ أغسطس ١٣٩٨) استقبل تيمور سفير منافس تقتمش وخليفته تيمور قتلغ ابن تيمور ملك (ظفر نامه ، جـ ٢ ص ٣٣ وتاريخ ذلك فى المصدر الأصلى Teksti po istorii

Sredney Azii ، سانت بطرسبرغ سنة ١٩١٥ . ص ٥٤) . وفر تقتمش إلى فيتفت Witowt أمير لتوانيا وانتصر له هذا الأمير ، بيد أن التتر هزموه على وُرْكسلة فى الثانى عشر من أغسطس ١٣٩٩ ، فهام تقتمش على وجهه وأخذ يضرب من بلد إلى بلد ، وأوفد قبيل وفاته رسولا إلى تيمور فى أترار فوصل فى يوم الأربعاء ١٢ رجب (١٤ يناير ١٤٠٥) وأبدى لتيمور ندم مولاه وسؤاله المغفرة . ووعد تيمور أن يمر ببلاد القبيلة الذهبية فى عودته من حملته إلى الصين وأن يعيد تقتمش إلى عرشه (ظفرنامه ، جـ ٢ ، ص ٦٤٦ وما بعدها) . وفى المراجع الروسية أن تقتمش خر صريعاً عند تومن من أعمال سيبيريا عام ١٤٠٦ وهو يقاتل جيش خان شادى (٨٠٢ — ٨١٠ = ١٣٩٩ / ١٤٠٠ — ١٤٠٧ / ١٤٠٨) . ويقول مؤرخ إسكندر الذى نجهل اسمه (المتحف الآسيوى ، ٢٤٣ ب) إنه مات حتف أنفه .

المصادر :

وردت فى صلب المادة ، ولم تعد أخبار الأوربيين الأولى عن تقتمش (وبخاصة Hammer-Purgstall: *Geschichte der Goldenen Horde* و Howorth : *History of the Mongols* القسم الثانى) تستقيم وما نعلمه الآن عن المصادر . وانظر أيضاً مادة « تيمورلنك » .

[بارتولد W. Barthold]

« تقدير » (انظر مادة « قدر »)

« التقليد » : لغةً « جعل شىء فى العنق أو فى المنكبين » ، وله فى الاصطلاح ثلاثة معان :

١ — التقليد عادة نشأت بين العرب أيام جاهليتهم وبقيت فى شعائر الإسلام القديمة وفى الفقه ، وهى جعل أشياء بعينها فى رقاب الهدى التى يضحى بها فى حرم مكة (تسمى قلادة والجمع قلائد) . وذكر القرآن (سورة المائدة ، الآية ٢ ، ٩٨) القلائد والهدى من بين مناسك الحج التى شرعها الله . والغرض من التقليد والإشعار تمييز الحيوان الذى يضحى به فى الحرم وإكسابه ضرباً من الإحرام يظن أنه شبيه بإحرام الحجيج . وقريب من هذه الشعيرة ، وإن لم يكن عينها ، ما جرى عليه الحجاج من التقلد هم وخيلهم بلحاء بعض أشجار الحرم فى رجوعهم من الحج ، ويسمى هذا اللحاء أيضاً قلادة [١] وثمت رواية شاذة عنها تذهب مذهباً ينافى العقل فتقول إن التقليد يكون من وقت الخروج إلى الحج وتجعل الشَعْر قلادة وقت الرجوع منه [٢] وما زالت هذه العادة باقية فى شعائر الإسلام ، ولكن الفقهاء درجوا على معارضتها وإغفالها . وقلادة الهدى على النقيض من ذلك ، فهى نعل الحاج أو نعلاه أو قطعه من الأدم إذا أعوزه النعل . وتشترك البَدَنة وعليها الشعار فى أهم مناسك الحج ، فتقيم مع الحاج فى عرفة ثم تذبح فى منى . وقد ورد ذلك تفصيلا فى حديث عن النبى ، ولا يبعد أن يكون محمد فعل ذلك [٣] ، على أن هذا الحديث والأحاديث التى سنذكرها ليست فى الأكثر سوى شواهد على شعائر الإسلام فى أول عهده . وفى صدر الإسلام اختلف المسلمون فى شأن الرجل يبعث بهديه مقلداً إلى مكة ويقعد هو عن الحج ، ولعل ذلك من شعائر الإسلام خاصة ، وكان العرب

---

(١) هذا الذى حكاه كاتب المادة لا نعرفه ، ولم نجد نقلا عن احد من العلماء فيه ، بل لا نعلم أن احدا من المسلمين يعمله ، فلا ندرى من اين جاء به ؟ !

(٢) وهذه الرواية التى سماها شاذة لم نسمع بها أيضا .

(٣) بل قد ثبت فى الأحاديث الصحاح أن النبى صلى الله عليه وسلم قلد هديه فى حجة الوداع ، وشك كاتب المادة فى هذه الاحاديث لا يؤثر فى صحتها ، وأهل العلم بالحديث وعلماء الاسلام اعرف بالصحيح من الضعيف .

احمد محمد شاكر

يجهلونه أيام وثنيتهم . وهناك أحاديث غلب عليها الاحتجاج بسنة النبي تفرض على من يبعث بهديه الإحرامَ من وقت أن يقلدها أو يوصى بتقليدها إلى أن تذبح . وهناك طائفة أخرى أكثر من هذه تذهب إلى أن النبي لم يحرم فى هذه الحالة . وفى بعض أحاديث الطائفة الثانية ميل ظاهر إلى التناظر . ومن هنا اشتد الحديث (١) الذى أورده البخارى (كتاب الأضاحى ، باب ١٥) فى إنكار هذا الإحرام ، وهو حديث ظاهر الهوى (٢) . وجلى أن ورودهذه الشعيرة فى نص الحديث يثبت وجودها .

ثم إن هناك حديثاً توسط بين الأمرين فترك الخيار فى الإحرام لمن يبعث بهديه (النسائى : كتاب الحج ، باب ٧٠) ولما اكتمل الفقه ضاق بهذا الإحرام وأهله (اكتفى الشافعى بإنكاره فى كتاب الأم ، ج ٢ ، ص ١٨٣ ، ولم يكلف نفسه مشقة تفنيده) ولا شك فى أن المسلمين نبذوه من عهد قريب . وإذا خلينا عبدَ الله بن عباس — وهو إمام القائلين بهذا الإحرام وإن لم يدعم ذلك سند تاريخى — وعمرَ وعلياً ، وقد ذُكرا فى هذا المقام خطأً ، وعبدَ الله بنَ عمر الذى استشهد به فى تأييد الرأى المناهض ، فإن القول بالإحرام فى هذه الحال لم ينسب إلا لقيس بن سعد بن عبادة وإبراهيم النخعى

(١) نص الحديث عن البخاري : حدثنا أحمد بن محمد أخبرنا إسماعيل عن الشعبى عن مسروق أنه أتى عائشة فقال لها يا أم المؤمنين ان رجلا يبعث بالهدى الى الكعبة ويجلس بالمصر فيوصى أن تقلد بدنته فلا يزال من ذلك اليوم محرما حتى يحل الناس . قال سمعت تصفيقها من وراء الحجاب فقالت لقد كنت أفتل قلائد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعث هديه الى الكعبة فما يحرم عليه مما حل للرجال من أهله حتى يرجع الناس .

اللجنة

(٢) لا ندرى لماذا رضى كاتب المقال أن يحكم بوضع الحديث ؟ وما دليله على ذلك ، وهو حديث صحيح رواه البخارى ومسلم وغيرهما ، وسترى أنه هو الذى أخذ به كل العلماء أو أكثرهم .

احمد محمد شاكر

وعطاء ومحمد بن سيرين . أما الإشارات العارضة إلى غيرهم فلا يعول عليها كثيراً (١) .

وقد يسّر سعيد بن المسيب الإحرام تيسيراً كبيراً وإن كان قد أبقى على ركن من أركانه ، فمنع الجماع فى ليلة الجمعة (٢) . ومن الشواهد الأخرى على الصلة الوثيقة بين الإحرام والتقليد ما روى عن سفيان الثورى وأحمد بن حنبل وإسحق وغيرهم من أن الحاج إلى مكة يصبح محرماً بالتقليد وحده ، وماقيل من أن قيام الحاج بالتقليد يوجب عليه الإحرام ، وهو رأى قريب من الرأى الأول . ويذهب أنس ابن مالك إلى أن الحاج إلى مكة لا يستحب له على الأقل أن يفصل بين التقليد والإحرام . ويستحب فى الفقه جعل القلادة (نعلان أو نعل واحد أو قطعة من الأدم) فى أعناق الإبل والبقر . ويقول الشافعية والحنابلة وأبو ثور وداود إن ذلك مستحب أيضاً إذا كانت البدن أصغر من الإبل والبقر ، ومن الأحناف والمالكية من لا يجيز ذلك ، ويحرم هؤلاء تحريماً باتاً اتخاذ الهدى من البدن الصغيرة . وإذا ما ذبحت البدنة غمست قلادتها فى دمها . وانصرف الحجاج عن جلب الهدى من ديارهم وأقيمت لها سوق فى منى فأهمل التقليد .

(١) خلاصة القول فى هذا أن الرجل اذا قلد هديه وأرسله الى مكة وهو باق فى بلده ، هل يصير بذلك محرما ، فيمتنع عما يمتنع منه المحرم من اللباس والطيب والنساء وغير ذلك أو لا ؟ فذهب ابن عباس الى أنه يحرم عليه ما يحرم على المحرم حتى ينحر هديه . قال النووى : « وكذا مذهب ابن عمر ان صح عنه فى هذه المسألة شىء » . وذهب كافة العلماء الى أنه لا يصير محرما بذلك ، وانما يصير محرما بنية الاحرام اذا نواه . وهذا هو الصحيح الذى تدل عليه الأحاديث ، ويؤيده حديث النسائى الذى أشار اليه كاتب المادة : « عن جابر : أنهم كانوا اذا كانوا حاضرين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة بعث بالهدى فمن شاء أحرم ومن شاء ترك » . وانظر المجموع للنووى شرح المهذب (٨ : ٣٦٠ — ٣٦١) ونيل الأوطار للشوكانى (٥ : ١٩٣ — ١٩٥) وتفسير القرطبى (٦ : ٣٩ — ٤٢) .

احمد محمد شاكر

(١) هذا نقل عجيب ! ! ولا نظن عالما يقول به .

احمد محمد شاكر

ونختم ذلك فنقول بأنه جاء فى حدث أن تقليد الإبل بالأوتار (تسمى أيضاً قلائد) يدفع عنها العين ، خصوصاً إذا تدلى منها ناقوس[١] .

المصادر :

(١) Lane : *Arab-Engl. Lexicon* ، مادة قلد (٢) الأحاديث ؛ Wensinck : *Handbook* ، مادة الأضاحى (٣) مالك بن أنس ، الموطأ فى طبعتيه (٤) الزرقانى : شرحه على الموطأ (٥) الطحاوى : شرح معانى الآثار ، طبعة حجرية ١٣٠٠ هـ ، ج ١ ، ص ٤٣٩ (٦) كتب الفقه (٧) Gaudefroy-Demombynes: *Le Pélerinage à la Mekke* ، ص ٢٧٩ — ٢٨٥ ، وفيه دراسة وافية جداً للتقليد فى الجاهلية والإسلام وإن كانت تختلف فى بعض المسائل الصغيرة عما جاء فى هذه المادة .

---

(١) نقل غريب عجيب أيضا ، ونخشى أن يكون تحريفا ، فان كاتب المادة راى حديثا فى الموطأ ليس فى أبواب الحج بل فى أواخر الكتاب فى باب « ما جاء فى نزع المعاليق والجرس من العين » (ج٣ ص ١١٨ طبعة الحلبى سنة ١٣٤٣ هـ) وهو عن أبى بشير الانصارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل للناس وهم فى مقيلهم ، يعنى نزولهم للقيلولة فى السفر : لا تبقين فى رقبة بعير قلادة من وبر أو قلادة الا وقطعت . قال يحيى : سمعت مالكا يقول : أرى ذلك من العين » . فهذا الحديث فى النهى عن تقليد الابل فى السفر ، ولا علاقة له بالهدى ، وقد ظن مالك أن هذا التقليد كانوا يصنعونه من أجل العين . والنبى صلى الله عليه وسلم نهاهم عنه . فلا معنى لأن يأتى به الكاتب بشكل يوهم أن هذا العمل من شعائر الاسلام والنبى قد نهى عنه . ثم قد ورد النهى عن تعليق الأجراس فى أعناق الدواب ، كما فى حديث عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالأجراس أن تقطع من أعناق الابل يوم بدر ومن أنس نحو ذلك . رواهما ابن حبان فى صحيحه . بل ان النهى عن اتخاذ الأجراس عام فى أحاديث كثيرة . وانظر الترغيب والترهيب للمنذرى (ج ٤ ، ص ٦٨ — ٦٨ المطبعة المنيرية) وهناك حديث آخر فى شأن الخيل رواه أحمد بن حنبل فى مسنده (ج ٣ ص ٣٥٢) : « عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الخيل معقود فى نواصيها الخير والنيل الى يوم القيامة ، وأهلها معانون عليها ، فامسحوا بنواصيها وادعوا لها بالبركة ، وقلدوها ولا تقلدوا الأوتار » وفسره ابن الأثير فى النهاية بمعان ، أجودها : « أراد بالأوتار جمع وتر القوس ، أى لا تجعلوا فى أعناقها الأوتار فتختنق لأن الخيل ربما رعت الأشجار فنشبت الأوتار ببعض شعبها فخنقتها . وقيل انما نهاهم عنها لأنهم كانوا يعتقدون أن تقليد الخيل بالأوتار يدفع عنها العين والأذى ، فتكون كالعوذة لها ، فنهاهم وأعلمهم أنها لا تدفع ضررا ولا تصرف حذرا » .

أحمد محمد شاكر

٢ — التقليد التولية فى منصب من مناصب الجيش ويكون بإلباس المقلد السيف . ومنه تقليد الولاة الأعمال ، ويدخل فى ذلك القضاء .

المصادر :

(١) Lane : *Arab-Engl. Lexicon* ، مادة قلد (٢) Sprenger : *Dictionary of Technical Terms* (*Bibliotheca Indica*) ، ص ١١٧٨ .

٣ — ثم إن التقليد قبول قول الغير فى مسائل الدين بلا دليل . واتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل فى الدليل . (والقول بأن الاستعمال الاصطلاحى مأخوذ من القلادة خطأ) . والتقليد بهذا المعنى ضد الاجتهاد (انظر هذه المادة) . وقد نشأ فى الزمن الذى تكونت فيه المذاهب (انظر مادة « مذهب ») ، وبعض الفضل فى نشأة هذه المذاهب راجع على الأقل إلى اتباع أكابر الفقهاء خاصة . ويستعمل الشافعى (الرسالة ، ص ٨ ، س ١٨)[١] لفظ التقليد بمعنى قريب جداً من معناه الاصطلاحى المتأخر ، على أن الطحاوى ظل يتبع التقليد فى نقد الأحاديث أو فى استنباط أحكام الفقه منها . وإذ تحدد الرأى

---

(١) يشير الى موضع الصفحة والسطر من رسالة الشافعى طبعة بولاق سنة ١٣٢١ وهما الفقرتان (١٣٥ — ١٣٦) من طبعة الحلبى بشرحنا سنة ١٣٥٧ — ١٩٣٨ (ص ٤٢) وهو ينكر على بعض من يزعم أن فى القرآن كلمات معربة نقلت من غير اللغة العربية وأن بعض الناس قلد من زعم هذا الزعم ، ونص عبارته : « ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه ، تقليدا له ، وتركا للمسألة له عن حجته ، ومسألة غيره ممن خالفه . وبالتقليد أغفل من أغفل منهم ، والله يغفر لنا ولهم » .

وقد علقنا على هذا فى شرحنا هناك بما نصه : « الشافعى لا يرضى لأهل العلم ان يكونوا مقلدين ، وكان رضى الله عنه حربا على التقليد ، وداعيا الى الاجتهاد والاخذ بالادلة الصحيحة . ومن هذا قال تلميذه أبو ابراهيم المزنى ، المتوفى سنة ٢٦٤ ، فى أول مختصره الذى أخذه من فقه الشافعى : اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن ادريس الشافعى رحمه الله ومن معنى قوله ، لأقربه على من أراده ، مع اعلامية نهيته عن تقليده وتقليد غيره ، لينظر فيه لدينه ، ويحتاط فيه لنفسه . ج ١ ، ص ٢ من هامش كتاب الأم » .

أحمد محمد شاكر

فى المجتهد واكتمل الاعتقاد بتوقف الاجتهاد بالإطلاق منذ القرن الثالث ، والاجتهاد بأنواعه الأخرى بعد ذلك بزمن يتفاوت طولا وقصراً بالنسبة إلى كل نوع ، التزم كافة العلماء والعامة بتقليد غيرهم من المتقدمين. ويذهب جمهور أهل السنة إلى أن كل شخص ملزم كما كان منذ قرون بما قرره سلفه مسنداً ، ولا يحق لأحد بعدُ أن يعد نفسه أهلا لتقرير حكم برأيه فى الفقه من غير أن يرجع إلى حكم من سبقه من المجتهدين.

ويقال فى الدفاع عن هذا الالتزام بالتقليد أن فقهاء القرون الأولى للإسلام هم وحدهم الذين رزقوا نظراً ودراية تؤهلانهم لاستنباط أحكام الفقه من أصوله والقول برأى خاص بهم فيها وأن غيرهم من أهل القرون التالية يعجزون عن ذلك عجزاً كبيراً ، وليس هذا القول إلا منحى من مناحى فى التاريخ الفلسفى للإسلام على مذهب أهل السنة.

وقد كان للتقليد أثر فى تعزيز الخلاف بين المذاهب ، ولكنه لم يكن السبب فى خمود الحافز إلى التوسع فى الفقه فى الأزمنة المتأخرة.

وبينما يجمع الجمهور على أن العامى ملزم بالتقليد كالفقيه ، إذ يلتزم الفقيه أحياناً بتبين صحة اجتهاد المجتهد بدليله . وإذا تعدد المجتهدون ، وهو الغالب ، فللمقلد أن يقلد من يختار (مادام لم يخرج بطبيعة الحال على الإجماع ، أى لا يختار اجتهاداً لم يقره الإجماع . ووجوب التقليد قائم أيضاً على الإجماع) وعن أحمد بن حنبل وابن شريح أنه يجب عليه النظر فى الأرجح فيها واتباعه (والواقع أن هذا الخلاف محصور فى الاصطلاح) وللمقلد من الوجهة النظرية أن يختار اجتهاداً جديداً كلما عرضت له مسألة من المسائل ، ولكن المتبع أن يلتزم مذهبا من المذاهب الأربعة المقررة [1].

وثمت طائفة لا بأس بها من المسائل يرجع فيها من مذهب إلى آخر (Goldziher : *Vorlesungen ueber den Islam* ، ص ٢٥ ؛ الطبعة الثانية ، ص ٤٨—٥٠) واختلفت الآراء فى شأن هذا الرجوع وفى جوازه من الناحية النظرية (Juynboll : *Handleiding* الطبعة الثالثة ، ص ٢٢) . وكثيراً ما يحدث أن تعرض مسألة ويتبع فيها أحكام مذهب آخر أصلح من غيرها من الأحكام . وتشير كتب الفقه نفسها أحياناً بجواز التقليد فى هذه الحالة ولكن يشترط أن تنظر المسألة إلى غايتها طبقا لأحكام المذهب الملتزم.

كل هذا جائز فى التقليد فى مسائل الفقه . أما فى العقليات كمسائل الأصول فإن لدينا رأياً ثالثاً إلى جانب الرأيين القائلين بوجوبه وجوازه ، وهذا

---

(١) ليس هناك أى دليل على وجوب اتباع مذهب من المذاهب الأربعة ، وانما هذه كلمة شاعت عند العوام فى عصور ضعف فيها العلم ، واشتدت العصبية بين العلماء لمذاهب الائمة الذين تبعوهم ، وقد كانت هناك أيام العصبية مذاهب أخرى يتعصب لها أتباعها ، كمذهب داود الظاهرى ومذهب ابن جرير الطبرى — صاحب التفسير — ومذهب الأوزاعى وغيرهم . ثم ضعف العلماء فقلدوا العوام والجهال فى العصبية للمذاهب الأربعة ، ومن عجب أن يقلد العالم الجاهل . وأما الأئمة رضى الله عنهم فما كان أحد منهم ليرضى أن يقلده أحد ، بل كانوا يعلمون العلم ويظهرون الناس على أدلته ، ويجادلهم تلاميذهم وأتباعهم ، ويوافقونهم ويخالفونهم . ولم يجعل الله قول أحد من العلماء حجة على الناس . بل الحجة فى الأدلة الصحيحة من الكتاب والسنة والاستنباط منهما ، وكل أحد يؤخذ من قوله ويرد الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ، فما علمه العالم من الدليل واقتنع به وجب عليه اتباعه ، وحرم عليه أن يخالفه لقول أحد كائنا من كان ، فى كل عصر وحين . وانما أوهم الناس فى هذا الشأن أن ظنوا أن معنى « الاجتهاد » أن يكون العالم المجتهد اماما فى كل علم وفى كل مسألة ، وأن يضع للناس مذهبا يتبعونه ويلزمون به ، ولم يقل هذا أحد . والاجتهاد بلوغ الجهد فى المسألة . فرب عالم متوسط درس مسألة واحدة واتقنها وعرف وجه الحق فيها ، ووصل الى ما لم يصل اليه اعلم منه ، وهذا أمر بديهى مشاهد فى كل العلوم والمسائل . نعم قد يخطىء العالم ولكن الله لم يكلفه الا أن يعمل بما علم وبما وصل اليه اجتهاده . وهذا بالضرورة فى المسائل النظرية الخلافية ، واما المسائل المعروفة من الدين معرفة قطعية ، وهى الأشياء المتواترة تواترا علميا أو عمليا ، فليست محل اجتهاد ولا خلاف ، ولا يسمى الآخذ بها مقلدا ، لأنها قطعية يقينية . وأكثر العلماء المتقدمين من أئمة الفقه والحديث انما كان هذا شأنهم ، درسوا المسائل وعرفوا أدلتها وعرفوا أقوال الأئمة ورضوا منها ما اطمأنت له قلوبهم وأخذوا به ، فظنهم الجاهلون مقلدين ، وانما هم مجتهدون وافق اجتهادهم اجتهاد غيرهم .

ومن أفاض القول فى وجوب الاجتهاد على العلماء ومنع التقليد العلامة ابن القيم فى (اعلام الموقعين) فليرجع اليه من شاء يقتنع والحمد لله .

احمد محمد شاكر

الرأى لا يجيزه لأن هذه المسائل تقتضى العلم ، ولا يحصل العلم بالتقليد وحده . وكان الأشاعرة هم الذين أذاعوا هذا الرأى المعتزلى فى الإسلام (Goldziher : *Vorlesungen* ، ص ١٢٣ ، ١٣٦ ، تعليق ١٠ ، الطبعة الثانية ، ص ١٢١ وما بعدها ، ٢٦٧ تعليق ٧٢) ؛

ولم يتقرر التقليد الفقهى عند أهل السنة من غير معارضة . وحتى الأجيال المتأخرة كان فيها علماء يرون ألا يخلو وقت من مجتهد مثل ابن دقيق العيد المتوفى عام ٧٠٢ هـ (١٣٠٢ م) أو السيوطى المتوفى عام ٩١١ هـ (١٥٠٥ م) وبعضهم يزعم لنفسه الاجتهاد المطلق مثل الجوينى المتوفى عام ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م) والسيوطى ، وبلغ الأمر ببعضهم أن قالوا بوجوب الاجتهاد على الفقهاء المتأخرين وذموا التقليد مثل داود بن على وابن حزم وغيرهما من ثقات الظاهرية ، وبعض الحنابلة مثل ابن تيمية وابن قيم الجوزية اللذين كانا من متشددى أهل السنة . وينكر الوهابية ، وأولهم إمامهم ابن عبد الوهاب ، التقليد ، وترد آراؤهم إلى الحنابلة (انظر مؤلفات الحنابلة ورسائلهم التى يدعون فيها إلى مذهبهم المطبوعة فى مطبعة المنار بالقاهرة ، وانظر أيضاً رسالة الشوكانى « القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد ») وكما أنكر الحنابلة التقليد أنكره أشد معارضيهم وهم المجددون فى الإسلام . والحق إن الحنابلة هم الذين مهدوا الطريق لهم : وقد التمس أولئك المجددون اجتهاداً جديداً عملوا به ، وهو يفوق كثيراً أسمح اجتهاد بلغه تقدم الفقه فى العهد الأول بالنظر إلى تحرره من القيود (انظر Hartmann : *Die Krisis des Islam* ، وما كتبه المجددون على اختلافهم ، وقد ذكرنا أهم آرائهم فى مادة « شريعة ») ورفض الإباضية التقليد لأسباب تشبه أسباب الحنابلة الوهابية . ثم إن الشيعة أنكروا مذهب التقليد السنى . ويقول الإثنا عشرية بوجود مجتهدين فى غيبة الإمام المستتر يقومون بهداية المؤمنين ، وهم لا يجوّزون تقليد الميت لأن هؤلاء المجتهدين فى كل وقت أئمة أحياء يأتمون بهم فى مسائل الدين ؛

المصادر :

غير ما ذكرنا فى صلب المادة (١) Lane : *Arab. Engl. Lexicon* ، مادة قلد (٢) Sprenger : *Dictionary of the Technical Terms* ، المكتبة الهندية ، ص ١١٧٨ ، ولا يعتمد عليه كل الاعتماد ؛

وانظر عن المصطلح (١) كتب الأصول (٢) Juynboll : *Handleiding* الطبعة الثالثة ، ص ٣٣ وما بعدها ، تعليق ١٣ (٣) Snouck-Hurgronje : *Verspreide Geschriften* ، جـ ٢ .

[شاخت J. Schacht]


مطبوعات الشعب
ثقافة وعلوم إنسانية للشعب
٩٢ شارع قصر العيني ت: ٢٥٥١٨١٠٠ - ٢٥٥١٥٩٩٠